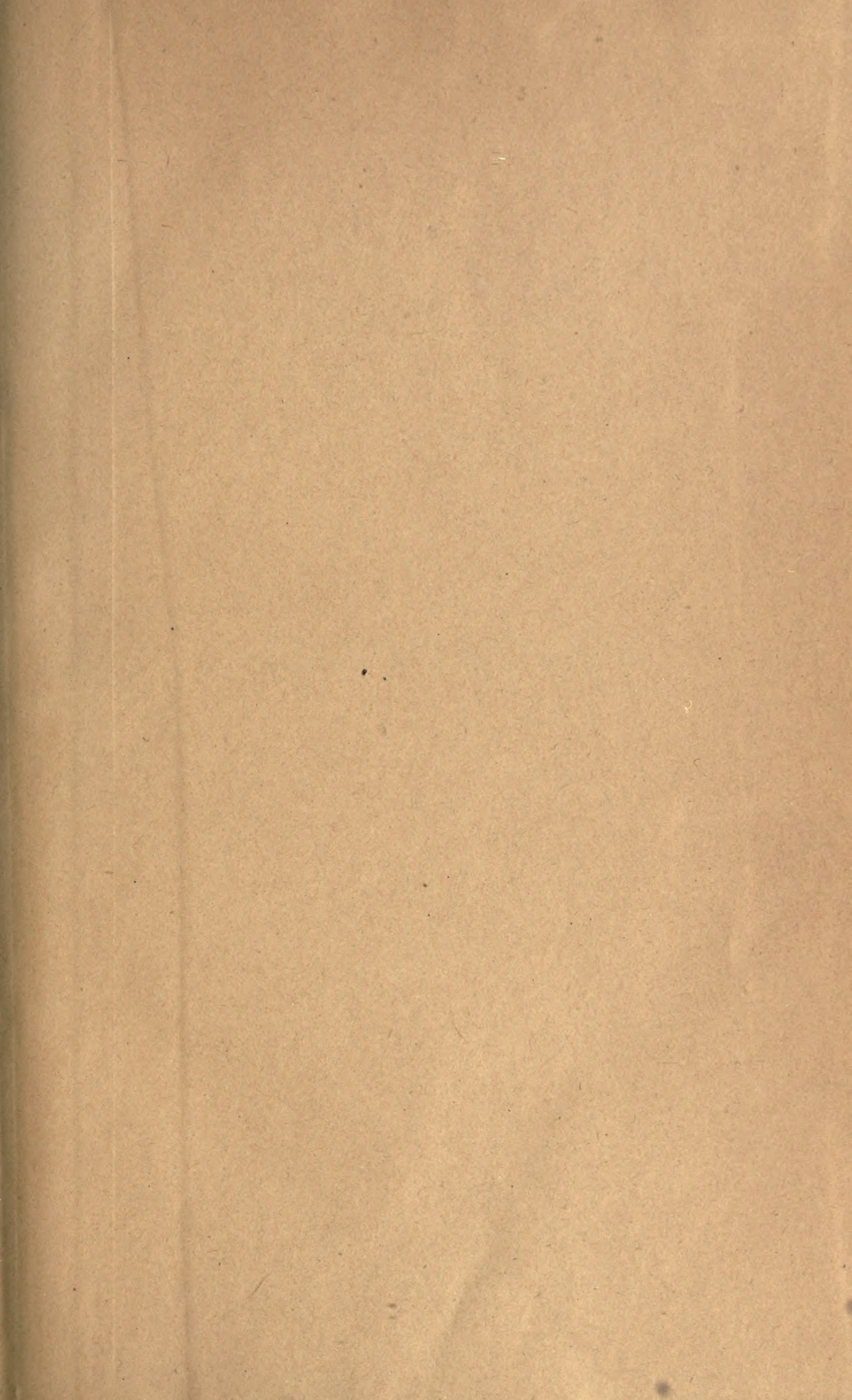








Stimmen der Zeit

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

102. Band



Freiburg im Breisgau 1922
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.



Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg.

Inhalt des einhundertundzweiten Bandes.

Abhandlungen.

Umschau.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Familienlohn.

I.

In den Jahren, als Leo XIII. seine Enzyklika über die soziale Frage schrieb, gegen den Ausgang des 19. Jahrhunderts, gehörte auch das Problem des Familienlohnes zu denen, die wohl am meisten unter den katholischen Sozialpolitikern erörtert wurden. Bereits in den sog. Haider Thesen (1882) finden wir das Problem berührt, und allmählich entsteht eine ganze Literatur. Es war von Anfang selbstverständliches Gemeinlehrgut fast aller katholischen Gesellschaftslehrer, daß der Lohn an sich auch zum Unterhalt der Familie ausreichen müsse. Strittig dagegen blieb die Frage, ob der im Hinblick auf den Unterhalt der Familie bestimmte Lohn auch von der sog. ausgleichenden Gerechtigkeit (iustitia commutativa), aus dem Vertragsverhältnis an sich gefordert werden könne, oder ob er nur aus Gründen des allgemeinen Wohles notwendig sei und deshalb zwar nicht eine eigentliche Gerechtigkeitsforderung darstelle, wohl aber durch Gesetz oder öffentliche Vorschrift verordnet werden könne. Die deutschen Autoren traten, wie Biederlack in „Die soziale Frage", Walter im „Staatslexikon", Cathrein in seiner „Moralphilosophie", Pesch in diesen Blättern („Lohnvertrag und gerechter Lohn" 52 (1897) 506 f.), zumeist mehr oder weniger entschieden für den Familienlohn als Forderung der Gerechtigkeit ein. Mehr umstritten war die Frage in Belgien und Frankreich, wo eifrigen Verteidigern des Familienlohnes als Forderung der vertraglichen Gerechtigkeit gegenüber Männer wie Ch. Antoine die Ansicht vertraten, daß es sich lediglich um eine Forderung der sozialen Ordnung und des allgemeinen Wohles handelt. Einig war man sich im allgemeinen darüber, daß Leo XIII. die Frage nicht unmittelbar entschieden habe. Wieweit er in seinen Lehren folgerichtig zum Familienlohn führt, werden wir noch darlegen. Einem Schreiben des Kurienkardinals Zigliara an den Erzbischof von Mecheln zuungunsten der Forderung eines Familienlohnes im strengen Sinn blieb die Anerkennung als autoritative Entscheidung versagt.

Nach dieser lebhaften Kontroverse ist es späterhin, auch bei uns in Deutschland, mit bezug auf diese Frage wieder seltsam still geworden. Es hing dies wohl damit zusammen, daß einerseits die Widerstände gegen eine Übersetzung der Theorie in die Praxis ungeheuer groß waren, anderseits die fast überall sich zeigende Besserung in der Lebensführung der Arbeiterkreise um die Jahrhundertwende die schwere Lage der kinderreichen Familien weniger scharf hervortreten ließ. Die Aufmerksamkeit der Sozialpolitik war eher dem allgemeinen Mindestlohn zugewandt (vgl. diese Zeitschrift 1912, S. 40). Sofern er auch dem Bedürfnis der „Normalfamilie" genügen sollte, ließ er den Gedanken des Familienlohnes wenigstens nicht ganz versinken. Immerhin zeigte sich gerade in den Bestrebungen auf Erzielung eines Mindestlohnes ganz entsprechend den Lehren Leos XIII. nunmehr auch von anderem Ausgangspunkte der ernste Versuch, die Bestimmung des Lohnes aus der engen Umstrickung der Lehre von Angebot und Nachfrage zu befreien.

Indessen zeigten sich schon Jahre vor dem Kriege die Folgen der liberalen Lehre der Einschätzung des Lohnes lediglich nach dem Nutzwert der Arbeitskraft zum Schrecken aller Staatslenker nur allzu deutlich. Der „weiße Tod", das Absterben der Völker durch unnatürlichen Geburtenrückgang, ging in den Kulturvölkern des Abendlandes um. Lohn und Gehalt, verbunden mit dem Streben nach einem einigermaßen behaglichen Dasein, bestimmten die Kinderzahl, nicht diese die Einkommenshöhe. An die Stelle höherer, sittlicher Motive trat nun auch beim Arbeitnehmer die kalte, kluge Berechnung. So war schon vor dem Krieg der Lohn auf die kinderarme Familie eingestellt, die Lage der kinderreichen Familie äußerst schwer. Ernst klangen die Worte der deutschen Bischöfe im Fuldaer Hirtenschreiben vom 20. August 1913. War schon damals äußerste Kraftanstrengung geboten, sollte die Pest des Völkersiechens zurückgedämmt werden, so ist heute durch Krieg und Revolution die Lage noch bedrohlicher geworden.

Das riesige Anwachsen der Unterhaltskosten, das zugleich in der Entwertung des Geldes und dem Sinken der Kaufkraft des Lohnes Ausdruck findet, verlangt gebieterisch nach Berücksichtigung des Familienstandes bei der Lohnfestsetzung. Und zwar genügt heute die Berücksichtigung der sog. Normalfamilie nicht mehr, der Lohn muß der Kopfzahl der unversorgten Familienglieder möglichst angepaßt werden. Grundsätzlich ist damit das Problem nicht verschoben, wohl aber seine

Lösung nach der technischen Seite erschwert. Aber eine andere Lösung ist nicht mehr möglich. Nach den Angaben des Katholischen Jugendfürsorgevereins der Erzdiözese München (Jahresbericht 1920) betragen die Tageskosten für ein Kind in seinen Anstalten 8—10 Mk., dies trotz der großen Zahl und der billigen Bewirtschaftung durch Ordensleute. Eine Familie mit 6—7 unversorgten Kindern müßte demnach gegenüber dem Normalfamilienlohn heute ein Mehreinkommen von 40 Mk. werktäglich haben, eine Summe, die den tatsächlichen Lohn in vielen Fällen nahezu oder ganz erreicht und deshalb unmöglich noch aus diesem herausgewirtschaftet werden kann. So betrug der Durchschnittslohn für sämtliche Arbeiter 1920 im Steinkohlenbezirk Dortmund nördlich 13490 Mk., um bis auf 9650 Mk. im bayrischen Stein- und Pechkohlenbezirk und 7052 Mk. im sächsischen Erzbergbau herunterzugehen. Der Höchstlohn im Bergbau fand sich im linksrheinischen Braunkohlengebiet (Besatzungszulagen) mit 14774 Mk. Die durchschnittlichen Schichtlöhne betrugen im genannten Dortmunder Revier 43,55 Mk., um im bayrischen auf 32,06 bzw. 23,02 Mk. im sächsischen herunterzugehen. Dabei gehören die Bergarbeiter zu den von jeher bestgelohnten Arbeitern.

Zu ähnlichen Ergebnissen gelangt der unermüdliche Vorkämpfer des Familienlohnes, Gewerkschaftssekretär L. Wimmer-Regensburg. Nach seinen eingehenden und sorgfältigen Aufzeichnungen betrugen schon 1919/20 die Aufwendungen für eine siebenköpfige Familie, die Kinder von 1 bis 8 Jahren, in Regensburg die Kosten 13338,84 Mk. gegen 2672,18 Mk. im Jahre 1913/14. Im ersten Halbjahr 1921, also vor der neuerlichen Teuerung, betragen die Kosten für „den Lebensunterhalt einer nicht zahlenmäßig unnatürlich beschränkten Familie" 11901,70 Mk., das sind 24000 Mk. jährlich. Die Summe entspricht genau dem mit Hilfe der Angaben des Jugendfürsorgeverbandes ermittelten Ergebnis. Dem müßten Stundenlöhne von etwa 10 Mk. entsprechen.

Was soll da der Familienvater tun? Soll er betteln gehen? Soll er bei seinen Forderungen den zynischen Bemerkungen der Unternehmer und so mancher Arbeitsgenossen schutzlos und nutzlos ausgesetzt sein? Soll er Aufzuchtkosten vom Staate beziehen, sein eigen Fleisch und Blut aus dem öffentlichen Säckel durch Beamtenarbeit füttern lassen, statt als Nährer der Familie den Naturanspruch auf seine Vaterstellung auch für die nachgebornen Kinder Tag um Tag neu erwerben zu können? Auf diese Zwangslage findet sich die Antwort in den Forderungen des christlichen

Bergarbeiterführers Imbusch auf dem christlichen Gewerkschaftskongreß in Essen, November 1920. Mit einigen Änderungen nahm der Kongreß Imbuschs Vorschläge nach eingehender Beratung in folgender Form an:

Da der Lohn nicht nur ein Teil der Produktionskosten ist, sondern auch das Einkommen des Arbeiters darstellt, von dem dieser mit Familie leben muß, ist die Zahlung eines für die ganze Familie ausreichenden Lohnes anzustreben. Eine Berücksichtigung des Familienstandes und der Zahl der Kinder durch ausreichende Lohnzulagen, die nötigenfalls aus einer Ausgleichskasse zu leisten sind, ist deshalb notwendig. Sie darf aber nicht dazu führen, daß das Existenzminimum als Norm für die Entlohnung zugrunde gelegt wird. Den ledigen Arbeitern muß durch Gewährung eines ausreichenden Lohnes die Gründung eines eigenen Hausstandes ermöglicht werden.

Wir müssen somit beim heutigen Stand der Gehälter und Löhne und der allgemeinen Leistungsfähigkeit der Volkswirtschaft zwei Hauptprobleme unterscheiden: 1. Soll grundsätzlich ein Familienlohn gezahlt werden, d. h. nicht nur die unbeschränkte Herrschaft von Angebot und Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt gebrochen werden, sondern der Berechnung des Mindestlohnes bewußt der Bedarf der Familie zugrunde gelegt werden. 2. Wie kann dieser Grundsatz bei den heutigen Wirtschafts- und Lebensverhältnissen praktisch ins Leben umgesetzt werden?

II.

Zur Beantwortung der ersten Frage ist die Wertung der Arbeit selbst grundlegend. Insbesondere nach den Lehren Leos XIII. ist es klar, daß der Lohn sich nicht lediglich nach Angebot und Nachfrage noch auch nach der diese Faktoren vielfach bestimmenden größeren oder geringeren Brauchbarkeit und Geschicklichkeit des Arbeiters richten darf. Wir betonen nicht lediglich. Daß all diese Faktoren mitbestimmen, ist von der katholischen Gesellschaftslehre wohl nie bestritten worden. Auch Leo XIII. betont ausdrücklich diese persönliche Bedeutung und Wertung der Arbeitskraft. Deshalb ist auch die Forderung von Akkordlöhnen durchaus vereinbar mit der des Familienlohnes. Es ist durchaus angemessen, ja in manchen Erwerbszweigen fast unentbehrlich, die größere, wertvollere Arbeitsleistung auch dementsprechend zu entlohnen und damit anzuspornen. Und soweit es die praktische Durchführbarkeit gestattet, steht auch nichts entgegen, bei den so abgestuften Gehalts- oder Lohnsätzen wiederum der Familie Rücksicht

zu tragen. Die Grundlage der christlichen Lohnlehre bleibt aber die Lehre Leos XIII. über die soziale Funktion der Arbeit, als einziges Unterhaltungsmittel des Industriearbeiters:

Wir berühren im Anschluß hieran eine Frage von sehr großer Wichtigkeit, bei welcher viel auf richtiges Verständnis ankommt, damit nicht nach der einen oder nach der andern Seite hin gefehlt werde. Da der Lohnsatz vom Arbeiter angenommen wird, so könnte es scheinen, als sei der Arbeitgeber nach erfolgter Auszahlung des Lohnes aller weiteren Verbindlichkeiten enthoben. Man könnte meinen, ein Unrecht läge nur dann vor, wenn entweder der Lohnherr einen Teil der Zahlung zurückbehalte oder der Arbeiter nicht die vollständige Leistung verrichte, und einzig in diesem Falle sei für die Staatsgewalt ein gerechter Grund zum Einschreiten vorhanden, damit nämlich jedem das Seine zuteil werde. Indes diese Schlußfolgerung kann nicht vollständigen Beifall finden; der Gedankengang weist eine Lücke auf, indem ein wesentliches hierher gehöriges Moment übergangen wird. Es ist das folgende: Arbeiten heißt seine Kräfte anstrengen zur Beschaffung der irdischen Bedürfnisse, besonders des notwendigen Lebensunterhaltes. „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen."[1] Zwei Eigenschaften wohnen demzufolge der Arbeit inne: sie ist persönlich, insofern die betätigte Kraft und Anstrengung persönliches Gut des Arbeitenden ist; und sie ist notwendig, weil sie den Lebensunterhalt einbringen muß und eine strenge natürliche Pflicht die Erhaltung des Daseins gebietet. Wenn man nun die Arbeit lediglich, soweit sie persönlich ist, betrachtet, wird man nicht in Abrede stellen können, daß es im Belieben des Arbeitenden steht, in jeden verringerten Ansatz des Lohnes einzuwilligen; er leistet eben die Arbeit nach persönlichem Entschluß und kann sich auch mit einem geringen Lohn begnügen oder gänzlich auf denselben verzichten. Anders aber stellt sich die Sache dar, wenn man die andere unzertrennliche Eigenschaft der Arbeit mit in Erwägung zieht, ihre Notwendigkeit. Die Erhaltung des Lebens ist heilige Pflicht eines jeden. Hat demnach jeder ein natürliches Recht, den Lebensunterhalt zu finden, so ist hinwieder der Dürftige hierzu allein auf die Händearbeit notwendig angewiesen. Wenn also auch immerhin die Vereinbarung zwischen Arbeiter und Arbeitgeber, insbesondere hinsichtlich des Lohnes, beiderseitig frei geschieht, so bleibt doch immerhin eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit bestehen, die nämlich, daß der Lohn nicht etwa so niedrig sei, daß er einem genügsamen, rechtschaffenen Arbeiter den Lebensunterhalt nicht abwirft. Diese schwerwiegende Forderung ist unabhängig von dem freien Willen der Vereinbarenden. Gesetzt, der Arbeiter beugt sich aus reiner Not oder um einem schlimmeren Zustande zu entgehen, den allzu harten Bedingungen, die ihm nun einmal vom Arbeitsherrn oder Unternehmer auferlegt werden, so heißt das Gewalt leiden, und die Gerechtigkeit erhebt gegen einen solchen Zwang Einspruch. — Damit aber in solchen Fällen, wie diejenigen der täglichen Arbeitszeit für die verschiedenen Arbeitsarten, und diejenigen der

[1] 1 Mos. 3, 19.

Schutzmaßregeln gegen körperliche Gefährdung zumal in Fabriken, die öffentliche Gewalt sich nicht in ungehöriger Weise einmische, so erscheint es in Anbetracht der Verschiedenheit der zeitlichen und örtlichen Umstände durchaus ratsam, jene Frage vor die Ausschüsse zu bringen, von denen wir unten näher handeln werden, oder einen andern Weg zur Vertretung der Interessen der Arbeiter einzuschlagen, je nach Erfordernis unter Mitwirkung und Leitung des Staates.

Damit ist der ganze Arbeitsmarkt den üblichen Marktgebräuchen in wesentlichen Dingen entrückt und der Mensch selbst an die Spitze aller Rechnung gestellt. Und da die Arbeitskraft einen wesentlichen Bestandteil des ganzen Wirtschaftslebens bildet, so ist auch dieses hiermit neu eingestellt. Es entspricht dies den kürzlich gesprochenen Worten des bayrischen Ministerpräsidenten, daß im Widerstreit von Kapital und Arbeit die letztere, der Mensch, den Ausschlag geben muß. Eine Binsenwahrheit und doch für so viele scheinbar nie zu fassen. Die markanten Worte Leos XIII. gehören mit Lapidarschrift über jeden Lohnvertrag gesetzt. Diese schwerwiegende Forderung ist unabhängig von dem freien Willen der Vereinbarenden. Gesetzt, der Arbeiter beugt sich aus reiner Not oder um einem schlimmeren Zustande zu entgehen, den allzu harten Bedingungen, die ihm nun einmal vom Arbeitgeber oder Unternehmer auferlegt werden, so heißt das Gewalt leiden, und die Gerechtigkeit erhebt gegen einen solchen Zwang Einspruch. Wenn Leo XIII. dann aber unmittelbar fortfährt: „Gewinnt der Arbeiter einen genügenden Lohn, um sich mit Frau und Kindern anständig zu erhalten...", so geht daraus klar hervor, daß er diese, d. h. die Familie, auch bei seinen allgemeinen Ausführungen über den Lohn nicht ausgeschlossen wissen wollte. Es muß hier auch betont werden, daß der Papst sich ebenfalls gegen die Frauen- und Kinderarbeit ausgesprochen hat, also an den vom Vater erworbenen Familienlohn denkt.

Diese Lehre vom Lohn als Grundlage der Arbeiterexistenz, wobei Arbeiter gleich Arbeiterfamilie zu setzen ist, erhält heute noch eine besondere Betonung durch die scharfen Bestrebungen, die Familie zum Ausgangspunkt der Volksgenesung und des völkischen Wiederaufbaues zu machen. Soll dies mehr als ein neues Schlagwort sein, dann muß die Familie auch in den Mittelpunkt der Lohnpolitik gestellt werden, dann darf sie nicht nur nebenbei mit allerhand Pflästerchen abgefunden werden, dann muß sie vielmehr der Ausgangspunkt, die Norm bei der Lohnzumessung bilden. Es darf dann nicht so sein, wie es heute tatsächlich den Anschein haben kann, daß eine zahlreiche Familie eigentlich

ein Unglücksfall ist, dem man mit allerhand Vergünstigungen Rechnung trägt. Sie muß vielmehr den ersten rechtlichen Anspruch auf vollen Lebenslohn haben. Diejenigen, die ehelos, kinderlos oder kinderarm sind, mögen dann als Ausnahmen auch in der Verteilung des Arbeitsertrags hinter jenen zurückstehen. Damit ist das alte Bedenken von selbst ausgeräumt, daß ein jeder zwar zur Selbsterhaltung, nicht aber zur Arterhaltung in der Familie verpflichtet sei. Wenn letzteres auch in bezug auf einzelne Personen aus entsprechenden Motiven richtig ist, so ist es doch als Regel für das allgemeine Handeln falsch, soll überhaupt der Wachstumsbefehl des Schöpfers noch Sinn haben.

Familienkultur ohne Familienlohn ist undenkbar. Nur dann, wenn der Vater nicht nur der Erzeuger, sondern auch der Ernährer seiner Kinder ist, und vielfach auch nur, solange er dies ist, wird er wirklich die Stellung in der Familie einnehmen können, die ihn zur Ausübung seiner erziehlichen Vaterpflichten geeignet macht. Es ist daher zu begrüßen, wenn die Berufsausbildung immer mehr als Teil der Erziehung angesehen wird und die Eltern instand gesetzt werden, ihre Kinder auch nach der Volksschule noch weiterbilden zu können. Familienlohn und Lehrkostgeld stehen in dieser Hinsicht in engem Zusammenhang. Der Familienlohn ist notwendig, wenn wir dem neuen Geschlecht eine gründliche Ausbildung geben und es zugleich vor den Gefahren allzufrüher Selbständigkeit, einer greisenhaften Jugend bewahren wollen. Wenn auch eine den heutigen Verhältnissen entsprechende Erhöhung der Kostgelder der Lehrlinge zu wünschen ist, so muß der Familienvater doch so gestellt sein, daß er wenigstens nicht auf den Verdienst des eben schulentlassenen Kindes angewiesen ist, sondern ihm eine gründliche Ausbildung zuteil werden lassen kann. (Vgl. unsere Schrift „Jugendzeit“ 19 f.) Man wird von diesem Standpunkt aus aber ebenso die sozialistischen Versuche abweisen, die Frage nicht auf dem Wege des selbsterarbeiteten Lohnes, sondern des Steuererlasses und allgemeiner Staatsleistungen zu lösen. So schlägt der neue Vorsitzende des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes (sozialistisch), Leipart, folgende Lösung vor: „Ich sehe einen einfachen Weg. Um einen gerechten Ausgleich zu schaffen, fange man bei den öffentlichen Abgaben an. Bei den Steuern möge der verheiratete und mit Kindern gesegnete Mann in höherem Maße als bisher berücksichtigt werden. Und dann gewähre man weiter den Kindern der Arbeiterfamilien aus öffentlichen Mitteln alle nur denkbaren Vergünstigungen, deren Kosten von

der Gesamtheit des Volkes aufgebracht werden. Die einzelnen Industrien, in denen die verheirateten Arbeiter beschäftigt sind, mit den Kosten zu belasten, hätte keinen Zweck, weil sie doch in Form erhöhter Kaufpreise für die hergestellten Produkte vom Volk getragen werden müßten. Man gebe den Arbeiterkindern neben dem freien Schulunterricht, neben den Lehrmitteln auch unentgeltliche Schulspeisung, freie Fahrt zur Schule, unentgeltliche Körperpflege, in gewissem Umfang vielleicht auch Schuhe und Kleider. Man liefere den Arbeiterfrauen für ihre Säuglinge unentgeltliche oder verbilligte Milch, oder gebe den Eltern einen bestimmten Erziehungsbeitrag für jedes Kind, den schulentlassenen Kindern eine kostenfreie Lehrstelle oder einen Zuschuß zu den Kosten der Berufsausbildung. — So gibt es gewiß noch manche andere Möglichkeit, den kinderreichen Arbeiterfamilien zu helfen und den Unterschied zwischen Ledigen und Verheirateten auszugleichen." (Soz. Praxis XXX 554.)

Es ist selbstverständlich, daß man all diese Maßnahmen in gewissem Umfang berücksichtigen wird. Freilich werden sich die Steuererleichterungen und öffentlichen Zuwendungen bzw. Einrichtungen nicht allein auf die „Arbeiterkinder und Arbeiterfrauen" beschränken können. Hier wird vielmehr der Maßstab der Bedürftigkeit nicht zu umgehen sein. Selbst bei den Steuererleichterungen wird man bei einer gewissen Vermögens- und Einkommenslage Halt machen müssen, soll nicht eine ungebührliche Ausnutzung der Staatsmittel stattfinden. Damit ist aber der Charakter dieser Maßnahmen als Wohlfahrtsmaßnahme, ja praktisch zumeist als Unterstützung klargelegt.

Es ist auch richtig, daß der Familienvater mit zahlreicher Kinderschar als Staatsbürger ein ganz bedeutendes Arbeits- und Sorgenmaß übernommen und deshalb Anspruch auf besondere Berücksichtigung hat. Aber diese hat sich keineswegs darin zu zeigen, daß die Lasten — und sie bilden ja auch die Grundlage für die Rechte — für seine Kinder einfachhin unmittelbar auf den Staat übernommen werden. Es ist auf die Dauer ein Unding, daß die Industrie unfähig sein soll, die auf sie angewiesenen Volkskreise zu ernähren, daß sie von Geldern der Allgemeinheit leben muß. Wer seine Familie nicht ernähren kann, macht bankrott. Ebenso wäre auch ein Erwerbszweig, der die dort arbeitenden Familien nicht ernähren kann, bankrott. Die Leipartschen Mittel würden diesen Zustand nur verschleiern und damit verschlimmern. In den meisten Fällen würde eine solche Abwälzung des ganzen Familienlohnes auf die

Allgemeinheit nur den Aktionären und Ledigen zugute kommen. Die befürchtete Abwälzung der Familienlöhne auf die Allgemeinheit kommt überhaupt nur in Betracht, wenn zugleich mit einer gerechteren Verteilung auch eine Erhöhung der gesamten Lohnsumme eintreten würde. Auch dann ist sie dort, wo die Industrie es tragen kann, durch eine gerechte Preispolitik, die den Menschen und die Familie über das Kapital stellt, mindestens einschränkbar. Im schlimmsten Fall würde die Lohnerhöhung ebenso wie bei den Leipartschen Vorschlägen von der Allgemeinheit hingenommen, aber dann wenigstens als Lohn, nicht als Steuer und Almosen gegeben und gewährt.

Ist aber das betreffende Gewerbe zur Zahlung von hinreichenden Löhnen völlig außer stand, so ist ihm bei normalen Verhältnissen nicht zu helfen. Eine dauernde Unterstützung eines bestimmten Industriezweiges dadurch, daß die Allgemeinheit die Mittel zur Zahlung des gerechten Lohnes aufbringen muß, läßt sich nur in Ausnahmefällen denken, wenn es sich um Industriezweige handelt, die für die Gesamtwirtschaft des betreffenden Gebietes lebensnotwendig sind, obwohl sie für sich allein nicht lebensfähig wären und deshalb subventioniert werden. Man denke an Transportunternehmen, Wasserstraßen usw.

Den Ausschlag geben indessen die ethischen Bedenken gegen die unmittelbare und völlige Abwälzung der Kosten einer kinderreichen Familie auf die Allgemeinheit. Das Bewußtsein, daß die Arbeit und nicht die Staatskrippe der Quell wahrer Werte ist, muß bei diesem System noch mehr als heute schwinden. Hier gilt es Ernst machen mit dem alten Wort: Nicht Wohltaten, sondern Gerechtigkeit — nicht nur Steuerprivilegien, nicht geschenkte Schulbücher und Schuhe, sondern die Anerkennung, daß der Arbeit des Familienhauptes so viel Lohn gebührt, daß damit den natürlichen Vaterpflichten entsprochen werden kann. Nur wenn so in der Lebenszelle des Volkes Bedarfsdeckung und Produktion in unmittelbarer Wechselwirkung bleiben, wird sich ein entsprechender Ausgleich zwischen Bedarfsdeckungs- und Produktionswirtschaftspolitik finden lassen. Freilich wenn man die Familie als Ausgangspunkt des Gesellschafts- und Staatslebens verwirft, wenn man sie, die erstgeborene, dem nachgeborenen Staate unterwirft, Vater und Mutter nicht mehr eigenen Rechtes sein läßt, sondern zu Staats- oder Gesellschaftsfunktionären herabdrückt, dann wird man diese Bedenken nicht teilen. Man wird allerdings

auch, wo diese Auffassung herrscht, kaum allzuviele „Aufzuchtprämien“ zu zahlen haben.

In der Wirkung dürfte der Weg der Privilegien und Unterstützungen denen entgegenkommen, die überhaupt Gegner der Volksvermehrung sind und deshalb von vornherein eine Berücksichtigung der kinderreichen Familie in der Lohnpolitik ablehnen, höchstens eine bessere Armenunterstützung für sie übrig haben. Für uns ist es selbstverständlich, daß wir diese Unterwerfung des Menschen unter wirtschaftliche Berechnung, diese resignierte Selbstverstümmelung unseres Volkes nicht billigen können. Ein Volk, das so sein Familienleben mammonisiert, bleibt nicht nur stehen, es geht zurück, stirbt ab, verzweifelt mutlos und tatenlos. So wie wir dies beim einzelnen als Feigheit und Sünde verurteilen, so auch beim Ganzen.

III.

Wir haben eingangs betont, daß in Zeiten wirtschaftlicher Not, wie wir sie heute haben, die Anerkennung eines allgemeinen Familienlohnes nicht mehr genügt. Denn einmal bedeutet jedes neue Familienglied bei der gesunkenen Kaufkraft des Geldes gleich einen zahlenmäßig gewaltigen Mehraufwand, und anderseits wird die heutige Wirtschaft kaum in der Lage sein, einen allgemeinen Familienlohn so zu gewähren, daß er auch nur einigermaßen seinem Zwecke gerecht wird. Wenn auch der Anteil des Arbeitslohnes am Gesamtertrag unserer Volkswirtschaft noch steigerungsfähig sein mag, so wird dennoch diese Tatsache bestehen bleiben, die auch z. B. Leipart a. a. O. keineswegs bestreitet. Man muß deshalb, will man nicht völlig auf den Grundsatz des Familienlohnes verzichten, nach einem Schlüssel suchen, die einmal vorhandene — oder wenn man will auch die tatsächlich erreichbare — Lohnsumme unter Berücksichtigung des Familienstandes zur Verteilung zu bringen. Auch die bedauerliche Tatsache, daß man sich wohl nur schwer über den Begriff der Normalfamilie einigen könnte, zwingt zur Berücksichtigung der Kopfzahl. Mit der beliebten fünfköpfigen Familie als Norm könnten wir uns nicht abfinden.

Praktisch wurde die Lösung des Problems durch Zahlung von Kindergeldern mit Hilfe von Ausgleichskassen in größerem Umfang bereits in Holland ins Werk gesetzt. So enthält das Kollektivarbeitsvertragsmuster der katholischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerorganisationen Hollands für den Großbetrieb, nachdem ein Mindestlohn, der alle sechs Monate

den Lebenskosten entsprechend zu revidieren ist, und eine Mindestarbeitsleistung festgesetzt sind, den Artikel 23: „Durch die sämtlichen Arbeitgeber soll den Arbeitnehmern mit großer Familie ein Zuschlag zum Mindestlohn zugesichert werden, gemäß einer von den Kontrahenten aufzustellenden Regelung."

Dementsprechend sieht z. B. das Reglement für die Textilindustrie von 1919 einen Zuschlag von 1 Gulden wöchentlich für jedes Kind unter 14 Jahren vom vierten an vor[1].

Ebenso haben sich in Frankreich verschiedene Unternehmerverbände die Auszahlung eines Sursalaire familial zur Aufgabe gemacht. So zahlt der Nationalverband der Leinenfabriken an alle seit einem Jahr bei ihm beschäftigten Arbeiter mit weniger als 8000 Fr. Einkommen: 240 Frs. für 1 Kind unter 13 Jahren, 600 Frs. für 2; 1080 Frs. für 3; 3330 Frs. für 6; 4200 Frs. für 7 Kinder und 35 Frs. pro Monat für jedes über 7 hinausgehende Kind (Kölnische Volkszeitung 1921, Nr. 21)[2]. Auch bei uns hat man an einzelnen Orten mit ähnlichen Versuchen begonnen, so der „Verband Berliner Metallindustrieller".

Ebensowenig steht der Grundsatz des Familienlohnes dem entgegen, daß man für den Ledigen, besonders den alleinstehenden, eine verhältnismäßig höhere Summe als Lebensnotwendigkeit berechnet wie für ein Glied, gar ein noch jugendliches, in der Familie. Man wird dabei nicht nur die Möglichkeit gerne gewähren, durch Sparsamkeit eine einigermaßen ausreichende Summe für die Gründung eines eigenen Hausstandes zurückzulegen, sondern auch nach bester Möglichkeit die berechtigten Wünsche der Jugend nach Weiterbildung und edler Lebensfreude berücksichtigen. Daß hier kein Unterschied gemacht werden kann zwischen solchen, die im Elternhaus wohnen, und alleinstehenden, ist klar, weil ja sonst eine möglichst frühe Lösung der Familiengemeinschaft geradezu preisgekrönt würde. Trotzdem bleibt Raum genug für den nach der Kopfzahl bemessenen Familienlohn. Diejenigen Ledigen, die ihren Lohn wirklich in diesem Sinne verwenden, vor allem jene, die ernstlich an die Ansammlung einer Aussteuersumme denken, werden auch bei einiger ruhiger Überlegung kaum in den Reihen derer zu finden sein, welche es nicht verstehen wollen, warum

---

[1] Reglement van het Fonds tot Steun aan Groote Gezinnen in Eerste Jaarboek der R. K. Werkgeversvereenigingen in Nederland 1919/20 ('s Hertogenbosch) 262 ff.

[2] Vgl. auch Études CLX 614.

der verheiratete Arbeiter mit großer Kinderzahl unter sonst gleichen Bedingungen mehr verdient wie er. Es mag sein, daß die Zahl dieser vernünftigen Elemente mancherorts sehr gering ist. Um so mehr ist hier ein Punkt, wo die Erziehung zur Solidarität nicht nur mit dem einzelnen Arbeitskollegen, sondern auch mit der Arbeiterfamilie einzusetzen hat. Hier handelt es sich in Wahrheit um die Rechte des Proletarierkindes, und es gibt kaum eine bessere Gelegenheit für die Arbeiterschaft, statt des Almosens — sei es aus öffentlichen oder privaten Mitteln — Rechte zu erwirken. Hier liegt nicht nur ein praktisch gangbarer Weg vor, den Familiensinn in Arbeiterkreisen zu stärken, sondern überhaupt an der Erziehung zur so oft gepriesenen Sozialisierung der Herzen oder Menschen zu arbeiten. Man wundert sich mit Recht, daß gerade von sozialistischer Seite derartige Bedenken erhoben werden, da doch gerade ihren Idealen eine solche möglichst dem Bedarf angepaßte Verteilung des Arbeitsertrags entspricht. Wenn von dieser Seite der Ausgleich hintenherum auf dem Weg von Steuernachlässen usw. versucht wird, so zeigt dies nur, wie geringe Kraft von den Führern den eigenen Idealen zugetraut wird, sobald diese von ihren Anhängern einmal so etwas wie ein persönliches Opfer verlangen, während sie das Berechtigte in ihren Forderungen den christlichen Arbeitskollegen zur Vertretung überlassen müssen. Es ist letzten Endes auch gewissenlos, die Lage des Familienvaters dauernd herabzudrücken, nur etwa um der gewerkschaftlichen Schlagfertigkeit willen, damit nicht die Verheirateten gegen die Ledigen ausgespielt werden können. Nach wohlbegründetem Urteil wird im Gegenteil dieser Zwist gerade von politisch kluger Unternehmerseite ausgenutzt, um den viel kostspieligeren Familienlohn mit Hilfe einer viel weniger schmerzlichen allgemeinen Aufbesserung zu Fall zu bringen.

Zur vollen Durchführbarkeit des Systems muß man allerdings dessen Ausdehnung über die ganze Industrie bzw. den ganzen Industriezweig fordern, damit die Arbeitsbedingungen überall angeglichen werden. Sehr beachtenswerte Vorschläge für die Einführung des Familienlohnes in das deutsche Arbeitsrecht macht namentlich Landgerichtsrat W. Kulemann, bekannt durch seine Arbeiten über die Berufsvereine und Tarifgemeinschaften in der Sozialen Praxis (XXX 414 ff.). In einer sich daran anknüpfenden Aussprache verlangt in derselben Zeitschrift Br. Georg, daß an die Stelle des alten Satzes: Gleiche Leistung, gleicher Lohn, der heute nicht mehr haltbar sei, eine neue Formel trete, die nur lauten könne:

Gleiche Leistung, gleiche Lebenshaltung. Dieses Wort scheint in der Tat nicht unglücklich gewählt. Nimmt es doch die gebührende Rücksicht auf den Familienstand, ohne den persönlichen Wert, die besondern Eigenschaften der einzelnen Arbeitskraft außer acht zu lassen und so der Arbeitskraft den Ansporn besondern Gewinnes zu nehmen. Zugleich ist der Gedanke nicht abzuweisen, daß durch eine derartige Verteilung des Einkommens die Preisgestaltung günstig beeinflußt werde. Denn solange der Ledige denselben Lohn bezieht wie der Familienvater, ist er in der Lage, für seine Bedürfnisse im Angebot weit über diesen hinauszugehen und so zugleich die Preise zu treiben und das knappe Angebot zum Schaden der kinderreichen Familie in erster Linie für sich mit Beschlag zu belegen.

Freilich stehen dem Familienlohnsystem auch eine Reihe ernster Bedenken entgegen. Das nächstliegende Bedenken ist, daß durch Einführung des Familienlohnes gerade die verheirateten Arbeiter zu leiden haben, weil dann die ledigen und kinderarmen noch mehr wie heute schon bevorzugt würden. Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie man durch die Ausgleichskassen diesem Bedenken, allem Anschein nach auch mit Erfolg, begegnen kann. Es ist auch nicht richtig, daß die Berechnung von Kinderzuschlägen schon an sich lohnsenkend wirken müsse. Dieses Bedenken geht von der falschen Voraussetzung aus, daß der Kinderzuschlag in Prozenten des Grundlohnes erhoben werde. Allgemein geschieht die Berechnung des Kindergeldes nach festen Sätzen, die jederzeit erlauben, die Gesamtlöhne festzuhalten.

Im übrigen bestehen ja heute schon in den Tarifverträgen höhere Lohnsätze nach dem Alter abgestuft. Nur haben sie jetzt nicht die Wirkung, gerade der kinderreichen Familie wirksam zu helfen, und zeigen, weil sie vom einzelnen Unternehmen getragen werden müssen, doch vielfach die Schattenseite der Lohnabstufung, so daß in manchen Gegenden wenigstens die Nachfrage nach jungen und selbst jugendlichen Arbeitern nicht gedeckt werden kann, während die älteren — schon von 25 Jahren an — arbeitslos bleiben. Es ist auch, wie wir schon betonten, keineswegs ausgeschlossen, mit dem Familienlohn einen Leistungslohn zu verbinden, sei es durch entsprechende Berechnung des Grundlohnes, sei es darüber hinaus noch durch Berechnung der Kinderzulage nach bestimmten Lohnklassen.

Dringend warnen müssen wir, die Frage des Familienlohnes mit einem Lohnabbau zu verquicken, wie es z. B. nach den Mitteilungen der „Deutschen Handelswacht“ 1921, Nr. 17, versucht werden soll. Wenn

heute die Löhne der Jugendlichen und Unverheirateten mancherorts zu hoch sein sollten, so gilt dies doch nicht für die Gesamtlohnsumme, zumal angesichts der bevorstehenden Preissteigerungen für das Brotgetreide. Es kann höchstens, wie wir schon betonten, eine Verschiebung in der Verteilung der Gesamtlohnsumme, die nicht heruntergesetzt werden kann ohne schwerste Bedrohung der Volksgesundheit und Kraft, zugunsten der großen Familien in Betracht kommen.

IV.

Zum Schlusse unserer Ausführungen müssen wir noch kurz auf einige andere Vorschläge zur Hebung der Not der kinderreichen Familie hinweisen, die mit unserer Frage im Zusammenhang stehen. Wir haben bereits den Weg über die Steuerermäßigung als Ersatz für den Familienlohn aus praktischen und ethischen Gründen abgelehnt, ohne natürlich die Steuerprivilegien als Zugabe im Sinne des Wohlfahrtsstaates bekämpfen zu wollen. Andere Vorschläge wollen den Familienlohn in Form besonderer Sachleistung, z. B. freier oder billiger Wohnung, gewähren. Damit würde natürlich auch nur ein Teil, wenn auch ein wichtiger, des Haushalts einseitig entlastet. Es ist klar, daß diese Maßnahme über eine Teilreform nicht hinausginge. Abgesehen von der Gefahr, daß sie als Abschlagszahlung eine grundsätzliche Stellungnahme zur Frage des Familienlohnes hinausschieben kann, ist auch in der Ausführung eine weitere Bevormundung nach dem System unserer Zwangsversicherungen gegeben. Die Beurteilung solcher Maßnahmen kann immerhin sehr verschieden sein. Kann man in solchen Maßnahmen eine Art verschleierten Familienlohnes sehen, so zielen die Vorschläge einer Spar-, Kinder- oder Wohnversicherung zunächst nur darauf ab, die Lohnüberschüsse der Ledigen für die spätere Familie, je nach den einzelnen Vorschlägen auch für die Gesamtheit der Familien nutzbar zu machen. Wir verweisen hier auf die in ihrer Art vorzüglichen Schriften von Prof. Dr. Schmittmann „Reichswohnversicherung, Kinderrenten durch Ausbau der Sozialversicherung“ (Stuttgart 1917) und Geh. Oberregierungsrat Düttmann, die „Lohn- und Wohnfrage“, Beitrag zu Faßbenders „Des Deutschen Volkes Wille zum Leben“ (Freiburg 1917). An sich sind diese Vorschläge neben dem Familienlohn denkbar, wenn dann natürlich auch — die sowieso nicht allzureichliche — Sparsumme oder der Versicherungsbeitrag entsprechend niedriger und damit weniger leistungsfähig angesetzt werden müßte. Indessen haben sich die Zeiten völlig geändert, und die heutige Unsicherheit

des Geldmarktes spricht gegen den Weg der Versicherung, wie ja auch unsere einst so leistungsfähigen und geldreichen Versicherungsanstalten heute in steter Beunruhigung sind. Anderseits läßt sich nicht leugnen, daß inzwischen an verschiedenen Stellen erfolgversprechende Anfänge mit dem eigentlichen Familienlohnsystem gemacht wurden, die damals noch nicht vorlagen oder doch noch nicht genügend bekannt waren.

So erscheinen uns all diese Maßnahmen wohl als Zusatz, aber nicht als Ersatz des Familienlohnes, eine ihrem jeweiligen besondern Werte entsprechende Bedeutung zu haben. Ausschlaggebend für eine glückliche Lösung der Frage wird sein, ob die heute von fast allen Seiten zugunsten der Familie aufkommende Welle auch das für die wirtschaftliche Grundlegung wichtigste Problem, das des Familienlohnes, zur glücklichen Lösung trägt. Es hängt dies ab von dem Weitblick und der sozialen Gesinnung der Arbeitgeber einerseits, aber kaum minder von der Besonnenheit und wahren Solidarität der Arbeitnehmerschaft selbst. Wir begrüßen es, daß diese alte Forderung katholischer Sozialpolitiker heute aus den verschiedensten Lagern ertönt, und nehmen daraus erneuten Ansporn, für diese Maßnahmen, die einen wesentlichen Schritt aus dem Proletariertum heraus bedeuten würden, einzutreten.

Constantin Noppel S. J.

Das Problem des zeitgemäßen Ausbaus der katholischen Weltorganisation.

Wie andere Interessenkonzerne, Berufsstände und Gesellschaftskreise, fühlen, angesichts der durch den Weltkrieg und seine Begleit- und Folgeerscheinungen geschaffenen außerordentlich schwierigen Lage, auch die Katholiken aller Länder und Berufskreise in immer steigendem Maße das Bedürfnis, sich national und international enger zusammenzuschließen. Dieses Bedürfnis hat in zahlreichen Versuchen, entsprechende Organisationen ins Leben zu rufen oder weiter auszubauen, seinen Ausdruck gefunden.

Wir beschäftigen uns in dieser Abhandlung lediglich mit den im Zusammenhang mit dem Weltkrieg und seinen Folgen unternommenen Versuchen, das Problem eines den neuen Zeitverhältnissen möglichst vollkommen entsprechenden Ausbaus der nationalen und internationalen katholischen Weltorganisation in seinem ganzen Umfang zu lösen.

Dabei haben wir in erster Linie die bereits mit höchster kirchlicher Genehmigung an die große Öffentlichkeit getretenen Versuche dieser Art ins Auge zu fassen und außerdem andere einschlägige Projekte und die hauptsächlichsten auf diese Versuche und Projekte bezüglichen Konferenzverhandlungen und Presseerörterungen in dem Maße zu berücksichtigen, als sie für die weitere Klärung und die gedeihliche und erfolgreiche zielsichere theoretische und praktische Lösung des Problems in Betracht fallen.

Die Hauptformen, in welchen die Lösung des Problems bisher angestrebt wurde, sind durch die Benennungen gekennzeichnet:

„Katholischer Weltfriedensbund“, „Katholische Internationale“, „Apostolische Liga“ zur Begründung eines Völkerbundes auf „christlich“-katholischer Grundlage, „Katholischer Weltbund“.

Die bisher mit ausdrücklicher Gutheißung des Papstes Benedikt XV. und anderer hoher kirchlicher Würdenträger an die große Öffentlichkeit getretenen Versuche, das Problem unter diesen Benennungen zu lösen, sind in chronologischer Reihenfolge: der „Katholische Weltfriedensbund“ und die „Katholische Internationale“ des Missionspriesters Dr. Max

Joseph Metzger in Graz und der Internationalen katholischen Esperantisten-Liga im Haag; die „Apostolische Völkerbundliga" des bekannten Redemptoristenpaters A. Philippe in Brüssel mit Zweigniederlassungen in Paris und Lyon, und endlich der „Katholische Weltbund" des Chemieprofessors an der Technischen Hochschule in Delft Dr. Alfons Steger, wohnhaft im Haag.

In Holland wurde bereits 1909 die „internationale katholische Esperantisten-Vereinigung" ins Leben gerufen, welche sich zur Aufgabe setzte, mit Hilfe der unter dem Namen „Esperanto" bekannten, ungemein leicht erlernbaren[1] und bereits in allen Weltteilen, selbst in China, Indien und Japan, weit verbreiteten modernen Weltverkehrssprache eine Zusammenarbeit der Katholiken aller Länder im Sinne katholischer Interessen zu fördern. Im Jahre 1916 gründete Dr. Metzger in Übereinstimmung mit der von Papst Benedikt XV. verfolgten Friedens- und Völkerversöhnungspolitik den „Weltfriedensbund zum Weißen Kreuz", dessen internationales katholisches Friedensprogramm durch päpstliches Schreiben vom 27. Juni 1917 die wärmste Gutheißung fand. Aus diesen beiden Vereinigungen ging, anläßlich des Esperanto-Weltkongresses im Haag 10.—16. August 1920, die esperantische „Katholische Internationale": **Internacio Katolica** (Ika), hervor. Auch an der Begründung dieser „Katholischen Internationale" hatte neben Pfarrer Poell in Gemert (Holland) wieder Dr. Metzger den Hauptanteil. Als Generalsekretär der Ika schuf er sich auch eine eigene „Internationale katholische Aktionszentrale", mit deren Beihilfe er eine umfassende organisatorische und propagandistische Tätigkeit im Dienste derselben hohen Ideale entfaltet. In einer Audienz vom 12. Oktober 1920 bekundete Papst Benedikt XV. Dr. Metzger auch für diese „Katholische Internationale" sein lebhaftes Interesse. Ein Schreiben der päpstlichen Staatssekretarie vom 5. Januar 1921 erteilte speziell den Bemühungen Dr. Metzgers, durch den auf den 6.—10. August 1921 angesetzten internationalen katholischen Esperantisten-Kongreß und durch die 10.—14. August 1921 hierauf folgenden internationalen katholischen Konferenzen, den durch die Zeitverhältnisse gebieterisch geforderten engeren Zusammenschluß der Katholiken aller Länder zur „Durchsetzung des praktischen Christentums" auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten menschlichen Lebens nach Möglichkeit zu fördern, ausdrücklich die päpstliche Gutheißung[2].

---

[1] Ich hatte selbst Gelegenheit, mich hiervon zu überzeugen. Als mir Anfang August 1921 die erste Nummer des neubegründeten Halbmonatblattes Katolika Mondo der Grazer Aktionszentrale zuging, vermochte ich dieselbe, trotzdem ich das 70. Jahr bereits überschritten habe, nach etwa fünfstündigem Studium des „Esperanto-Sprech- und Übungsbuchs" von Direktor Joseph Schamanek (Graz, Paulus-Verlag, Karmeliterplatz 5; — es ist dies der Verlag der Aktionszentrale der „Katholischen Internationale [Ika]" selbst) ohne Schwierigkeit zu lesen und zu verstehen.

[2] Diese wie auch die nachfolgenden Angaben stützen sich teils auf amtliche Veröffentlichungen, teils auf direkte Mitteilungen seitens der Hauptvertreter dieser Projekte und seitens anderer bestunterrichteter Stellen.

Eine „katholische Völkerbundliga", d. h. eine Liga, welche sich zur Aufgabe setzt, im Gegensatz zu dem durch Wilson und Genossen auf der Pariser Friedenskonferenz auf rein humanitärer, also im weiteren Sinn des Wortes „freimaurerischer" Grundlage begründeten Völkerbund, gemäß den wiederholt ausgesprochenen Wünschen Papst Benedikts XV. die Errichtung eines auf positiv christlich-katholischer Grundlage beruhenden Völkerbundes zu betreiben, wurde unter der Benennung Ligue Apostolique pour le retour des Nations et des Peuples et de l'ordre social tout entier à Dieu et à son Christ par la Sainte Église[1] durch den um die katholische Sache hochverdienten P. A. Philippe C. SS. R. in Brüssel im Jahre 1918 ins Leben gerufen. Diese Liga erfreut sich einer ganz besonders warmen Empfehlung seitens Benedikts XV.[2] und zahlreicher hoher kirchlicher Würdenträger[3]. Im November 1921 soll sogar unter dem persönlichen Vorsitz des Kardinalerzbischofs von Paris, Dubois, eine Konferenz dieser Liga in Paris stattfinden[4].

Ende November 1920 endlich kündigte der Chemieprofessor Dr. Steger, ein angesehener holländischer katholischer Laie, unter Berufung auf eine einhellige Gutheißung seiner Organisationspläne seitens des Papstes, hoher kirchlicher Würdenträger und hervorragender Katholiken verschiedener Länder, demnächst erfolgende erste Schritte zur Begründung eines „Katholischen Weltbundes" (Fédération catholique universelle) an. Dieser Weltbund sollte soviel als möglich sämtliche katholische Veranstaltungen (œuvres) und Organisationen der ganzen Welt als höchste zusammenfassende Gesamtorganisation umschließen, mit alleiniger Ausnahme „politischer Vereine jeder Art" (vgl. Germania vom 26. November 1920, Nr. 521), à l'exclusion de toute politique (Croix, 21. Januar 1921). Auf einer Pariser Konferenz vom 2. und 3. Februar 1921 fanden erste Vorbesprechungen über die praktische Verwirklichung des Stegerschen Projekts statt. Vom Papste selbst dazu veranlaßt, nahm Msgr. Schrembs, Bischof von Toledo (Ohio), „Präsident der Abteilung ‚Laien-Aktion' des Katholischen nationalen Zentrums der Vereinigten Staaten", an diesen Vorbesprechungen teil. Obwohl ihm, als dem Vertrauensmann des Papstes, der Vorsitz auf der Konferenz eingeräumt wurde, vermochte er nicht zu verhindern, daß der Verlauf derselben zu schweren Enttäuschungen für den Urheber und die Förderer des Projekts führten[5].

Diese ungünstige Aufnahme des Stegerschen Projekts in führenden katholischen Kreisen Frankreichs hatte nicht nur, wie es nach den Berichten des Croix vom 17. März und 1. Juni 1921 scheinen könnte, in der damals in diesen Kreisen noch sehr scharfen Ablehnung jeder Art Zusammenarbeit mit deutschen Katholiken ihren Grund, sondern fast mehr noch in dem diesen Kreisen durchaus unsympathischen, eine technisch-mechanisch-schematische bureaukratische Reglementierung bis ins Einzelnste vorsehenden weltfremden „Überstaat"-Charakter[6] des von

---

[1] A. Philippe C. SS. R., A Dieu et à son Christ la Société et les Nations! (3e éd., 12e mille. Paris, Téqui. 68 rue Bonaparte) S. 7.

[2] Eb. 12—14. [3] Ebd. 154—178.

[4] R. P. Aug. Galen O. S. B., der selbst eine Einladung zu diesem Kongreß erhielt, im „Neuen Reich", Wien, vom 17. Juni 1921, Nr. 42, S. 804.

[5] Vgl. Croix, 17. März und 1. Juni 1921.

[6] Vgl. René Johannet in seinem Bericht vom 20. Mai 1921, Documentation catholique Bd. V, Nr. 109, S. 546. — Mitteilungen von bestunterrichteter

Dr. Steger auf der Konferenz vom 2. Februar genauer dargelegten Projekts, der mit einer wirklich lebenskräftigen, spontan-organischen Entfaltung der zu schaffenden bzw. weiter auszubauenden Organisation unvereinbar erschien.

Im übrigen kommen alle drei genannten Organisationsprojekte in den wesentlichen Punkten in dem Maße überein, daß eine einträchtige Zusammenarbeit der Gruppen, welche sie vertreten, sich leicht ermöglichen läßt. Der Unterschied zwischen denselben besteht im Grunde nur darin, daß sie dasselbe Problem unter verschiedenen leitenden Gesichtspunkten auffassen. Werden aber diese Gesichtspunkte: Weltfriede, katholische Weltunion oder Internationale oder katholischer Weltbund — ohne den wahrhaft christlichen „katholischen" Gemeinschaftsgeist (Joh. 17, 19—23 und Matth. 6, 33) störende einseitige Betonung von nationalen oder Klassen- und persönlichen Sonderinteressen im Sinne rein christlich-katholischer Ideale folgerichtig bis zu Ende durchgeführt, so müssen sie notwendigerweise zu demselben Ergebnisse führen, nämlich zur Schaffung der den besondern Verhältnissen und Bedürfnissen unserer Zeit entsprechenden Vorbedingungen für die möglichst wirksame und erfolgreiche Erfüllung der göttlichen Weltmission der katholischen Kirche selbst. Als den gegenwärtig dringlichsten Teil dieser Weltmission betrachtet der Papst selbst wieder die Völkerversöhnungsmission der Kirche, welcher die drei Projekte dienen wollen.

Für die gedeihliche endgültige theoretische und praktische Lösung des gesamten Problems des zeitgemäßen Ausbaus der katholischen Weltorganisation kommt außer den genannten, mit amtlicher kirchlicher Weihe ausgestatteten Projekten insbesondere noch das Projekt Don Sturzos, des hochverdienten Begründers und obersten Leiters der „christlichen Volkspartei" in Italien, in Betracht, der, im Einverständnis mit hervorragenden Führern des deutschen Zentrums [1] und hervorragender katholischer Politiker anderer Länder, bestrebt war:

„eine interparlamentarische Entente zwischen den christlichen politischen Bruderparteien aller Staaten herzustellen, um ihrer Tätigkeit und ihrem Einfluß in einer den Grundsätzen des Christentums entsprechenden Weise größeren Nachdruck zu verleihen" [2].

Außerdem kommen vor allem noch die Kontroversen und verwandten Projekte in Betracht, zu welchen die vier genannten Projekte und die

Pariser Stelle zufolge gilt das Stegersche Projekt in führenden Pariser katholischen Kreisen aus den oben erwähnten Gründen als endgültig abgelehnt.

[1] Vgl. „Köln. Volkszeitung" vom 19. Mai 1921, Nr. 373; „Germania" vom 15. Juni 1920, Nr. 254; 27. Juli 1921, Nr. 325.

[2] Vgl. „Köln. Volkszeitung" vom 13. August 1921, Nr. 566.

Presseerörterungen über dieselben im Schoße mehr oder weniger geistig führender katholischer Kreise Frankreichs Anlaß gaben[1]. Die Stellungnahme dieser Kreise Frankreichs zum Problem muß schon deshalb ganz besonders berücksichtigt werden, weil sie einerseits bis in die jüngste Zeit das Haupthindernis für die gedeihliche Lösung des an sich so dringlichen und als höchst dringlich vom Papste selbst anerkannten Problems bildete und weil anderseits der Erfolg der päpstlichen Völkerversöhnungsaktion überhaupt großenteils gerade von der möglichst baldigen Beseitigung dieses Haupthindernisses derselben abhängt.

In der Tat war es nicht die Internacio Katolica des Dr. Metzger, welche zu den betreffenden, zum Teil leidenschaftlich fanatischen Erörterungen in Frankreich den ersten Anstoß gab, wie Johannet, der Hauptpionier der Internationale catholique in Frankreich es darstellt[2], sondern das Projekt Sturzos, das als sog. Internationale Blanche in chauvinistisch-antideutschen Kreisen der sog. französischen „Integral"-Katholiken aufs heftigste befehdet wurde.

Speziell mit Bezug auf das Projekt von Sturzo nämlich, dessen Verwirklichung durch einen für Herbst 1920 nach Haag einzuberufenden internationalen Kongreß katholischer Politiker angebahnt werden sollte, stieß nämlich der Chefredakteur des Nouvelliste de Bordeaux, eines in Kreisen französischer „Integral"-Katholiken sehr angesehenen Blattes, meines Wissens zuerst einen Alarmruf aus, der die französischen Katholiken aufs eindringlichste vor jeder Art „Katholischer Internationale" warnte[3]. An der Spitze des Leitartikels seines Blattes vom 10. Juni 1920 schrieb er wörtlich:

---

[1] Eine Übersicht über diese Presseäußerungen ist zusammengestellt in der Documentation catholique Bd. V, Nr. 109, S. 456. [2] Ebd.

[3] Kurz nach Veröffentlichung dieses Kassandrarufes sah sich das Blatt genötigt, sein Erscheinen einzustellen — ein Zeichen, daß die von Courcoural vertretene publizistische Richtung sich in katholischen französischen Kreisen doch keiner übergroßen Beliebtheit erfreute.

Wie verfehlt die Angriffe Courcourals auf Don Sturzo, einen in jeder Hinsicht musterhaften katholischen Seelsorgsgeistlichen und Sozialpolitiker, waren, geht daraus hervor, daß schließlich selbst der „Katholische Volksverein", welcher längere Zeit die „christliche Volkspartei" befehdet hatte, Don Sturzo einlud, auf einer ihrer Hauptversammlungen eine Ansprache zu halten, welche die Versöhnung beider Vereinigungen und ihre gemeinsame Zusammenarbeit für die katholische Sache auf religiösem und politischem Gebiete besiegeln sollte und welche in diesem Sinne auch im offiziösen Osservatore Romano gebührend vermerkt wurde (vgl. Croix, 2. Juli 1921). Der in Italien besonders hochgeschätzte Kardinal Ferrari von Mailand war stets ein eifriger Förderer der Bestrebungen Don Sturzos (vgl. Germania 1921, Nr. 63).

„Schon seit einigen Jahren ist man in verschiedenen Ländern bemüht, diese ‚Weiße Internationale' aufzurichten. Ein Ordensmann deutscher Abstammung (d'origine allemande) lud uns selbst kürzlich ein, uns dieser Bewegung anzuschließen. Er schrieb: „... Die Verwirklichung dieses Projekts hängt zum großen Teil von einer aufrichtigen Verständigung zwischen Katholiken deutscher und französischer Zunge ab.'

„Wir antworteten ablehnend und wünschen, daß die französischen Katholiken gleichfalls ablehnend antworten." „Und wir haben allen Grund dazu. Denn die katholische Internationale existiert bereits (in der katholischen Kirche)." „Die katholische Kirche ist die internationale Gemeinschaft par excellence." „Eine katholische Internationale nach Art einer neben der Kirche zu errichtenden internationalen Vereinigung wäre eine fürchterliche Anomalie, um uns keines stärkeren Ausdruckes zu bedienen..."

Im ersten Satz dieser Ausführungen verwechselt Courcoural wohl das Projekt Sturzos mit dem „Weißen Kreuz"-Weltfriedensbund des Dr. Metzger. Der „Ordensmann d'origine allemande" im zweiten Satze ist niemand anders als der Verfasser dieses Artikels der „Stimmen".

Ich interessierte mich für die Projekte eines zeitgemäßen Ausbaus der katholischen Weltorganisation vor allem in dem Sinn, daß durch denselben zugleich die durch die Päpste seit 1738 ins Leben gerufene antifreimaurerische Bewegung in die richtigen Bahnen gelenkt und so nach Möglichkeit vor verhängnisvollen Verirrungen, wie sie z. B. anläßlich des internationalen Trienter Antifreimaurerkongresses 26.—30. September 1896 zutage getreten waren, bewahrt werden sollte. In diesem Sinne hatte ich einem mir seit 1912 befreundeten angesehenen Pariser Geistlichen einen ausführlichen Organisationsplan vorgelegt, den derselbe durchaus billigte und der im wesentlichen mit meinen hier entwickelten Ideen übereinstimmte. Dieser Geistliche empfahl mir den ihm gleichfalls befreundeten Herrn Courcoural als besonders geeigneten Mitarbeiter bei Verwirklichung meiner Absichten, worauf ich, unter Berufung auf den Pariser Geistlichen, zunächst nur eine sehr allgemeine, ihrer Natur nach vertrauliche Anfrage an ihn richtete. Diese Anfrage nun hatte nicht nur eine sehr derb gehaltene ablehnende Antwort an mich vom 16. April 1920 zur Folge, sondern auch die Veröffentlichung der hauptsächlichsten Stellen unserer wesentlich vertraulichen Korrespondenz und obige, an alle Katholiken Frankreichs gerichtete Warnung vor den Schlichen des „Ordensmannes d'origine allemande", der in Wirklichkeit ein Tiroler, d. h. Kind eines bestkatholischen, wirklich gut katholischen Franzosen sympathischen kleinen Landes ist, das unter dem Weltkrieg und seinen Folgen, ganz unverdienter Weise, aufs allerschwerste gelitten hat. Im übrigen beruhen die Ausführungen Courcourals auf einem ganzen Rattenkönig von Mißverständnissen.

Recht eigentlich in Fluß gebracht wurden die Erörterungen über die „Katholische Internationale" in geistig führenden katholischen Kreisen Frankreichs einerseits durch eine von Marc Sanguier, dem bekannten Abgeordneten für Paris und früheren Führer der unter dem Namen Sillon vielgenannten Bewegung — ebenfalls im Anschluß an das

in Italien und in Frankreich viel besprochene Projekt Don Sturzos — im Oktober 1920 veranstaltete internationale Umfrage (enquête), und anderseits durch die anläßlich der Projekte des Freiburger Ständerats De Montenach und des Chemieprofessors Dr. Steger im Haag veranstalteten Pariser Konferenzen.

Eine lange Reihe von Antworten, welche auf die Umfrage Marc Sanguiers hin einliefen, wurde in Sanguiers Hauptorgan La Démocratie, Oktober 1920 bis März 1921, veröffentlicht[1]. Als Hauptvertreter eines in Freiburg in der Schweiz gegen Kriegsende gebildeten Comité catholique d'études internationales betrieb de Montenach im Verein mit französischen, belgischen und italienischen Völkerrechtskundigen die 12.—14. November 1920 erfolgte Gründung der Union catholique d'études internationales[2]. De Montenach nahm auch an den Verhandlungen über das Stegersche Projekt 2. und 3. Februar 1921 teil und hielt am 3. Februar bei dem Monatsbankett des „Verbandes der christlichen Publizisten", bei dem dessen Präsident, der bekannte Romanschriftsteller René Bazin, den Vorsitz

---

[1] Bei Marc Sanguier und seinem Hauptmitarbeiter Georges Hoog fand die Antwort, welche ich auf ihr Ansuchen gab, volles Verständnis und sogar dankbare freudige Aufnahme. Ein großer Abschnitt derselben ist in La Démocratie, Nr. 70, 15. Februar 1921, beifällig im Wortlaut abgedruckt. Marc Sanguier und G. Hoog wollen auch mit Deutschen „auf dem Fuß völliger Gleichberechtigung" für die Verwirklichung gemeinsamer christlicher Ideale zusammenarbeiten. Der Umstand, daß Georges Hoog schon seit längerer Zeit Sekretär der Redaktion der Zeitschrift des unter der Leitung des Msgr. Baudrillart erscheinenden Organs des Comité catholique des amitiés françaises à l'étranger ist, beweist, daß auch in diesem Organ bereits ein Wandel im Sinne der päpstlichen Völkerversöhnungsaktion eingetreten ist, welcher auch durch die Tatsache bestätigt wird, daß Kanonikus Beaupin mit Hoog „permanenter Sekretär" des Komitees ist.

[2] Vgl. die Zeitschrift Les Amitiés catholiques françaises, Oktober—November 1920, Nr. 7, 14—15, und Dezember 1920, Nr. 8, 18, und Croix, 14. und 15. November 1920. — Diese internationale Vereinigung hat zum Zweck, namentlich auf dem Gebiete des Völkerrechts, der Gesetzgebung der verschiedenen Staaten und der nationalen und internationalen Politik, „im Interesse der Sicherheit und der Wohlfahrt der Nationen und der Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden auf die Aufrichtung einer Ära der Gerechtigkeit und des Friedens hinzuarbeiten" und „auf Grundlage der Lehren des Evangeliums den brüderlichen Zusammenschluß der Völker zu sichern". So wird im päpstlichen Schreiben anläßlich der Begründung dieser Union deren Zweck umschrieben. Die deutschen Katholiken können erst nach Aufnahme des Deutschen Reichs in den Völkerbund Zulassung zur Union erhalten, was jedenfalls keine für den genannten Zweck förderliche Maßnahme ist. Über das Verhältnis dieser Union zu der bereits 1911/12 begründeten Union internationale pour l'étude du droit de gens d'après les principes chrétiens, mit dem Sitz in Löwen, vgl. Documentation catholique Nr. 109, S. 567—569. Die Fusion beider wird wohl durch die weiter unten noch zu besprechende intransigente Haltung leitender belgischer Vertreter dieser Union den deutschen Katholiken gegenüber verhindert.

führte, eine Ansprache, in welcher er unter dem Beifall der Versammlung auf die hohe Wichtigkeit eines engeren internationalen Zusammenschlusses unter den Katholiken hinwies[1].

Als die bei weitem bedeutungsvollste Veranstaltung geistig führender katholischer Kreise Frankreichs, welche für die weiteren Bemühungen der Katholiken aller Länder, das Problem des durch die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geforderten zeitgemäßen nationalen und internationalen Ausbaus der katholischen Weltorganisation einer glücklichen Lösung entgegenzuführen, in Betracht kommt, muß zweifelsohne die Schriftstellerwoche (La Semaine des écrivains catholiques) bezeichnet werden, welche vom 16. bis 22. Mai 1921 in Paris stattfand. Veranstaltet wurde diese Schriftstellerwoche von Gaétan Bernoville, Herausgeber der bekannten, 1918 gegründeten Zeitschrift Les Lettres, in der engsten Zusammenarbeit mit René Johannet, einem wegen seiner ganz hervorragenden literarischen und publizistischen Begabung, seines glänzenden Stiles und seines publizistischen Taktes mit Recht sehr hochgeschätzten französischen Schriftsteller.

René Johannet war es, welcher durch seine publizistische Propaganda die für das glückliche Zustandekommen der Schriftstellerwoche wünschenswerte Atmosphäre schuf und der das gebildete katholische Publikum Frankreichs insbesondere auch für das Problem der „Katholischen Internationale" in dem Maße interessierte, daß die demselben gewidmete Sitzung der Schriftstellerwoche vom 20. Mai 1921 das Interesse dieses Publikums bei weitem mehr für sich in Anspruch nahm als alle andern Sitzungen. René Johannet war es endlich auch, welcher in dieser Sitzung den Bericht erstattete.

Um die ganze Veranstaltung richtig zu würdigen, muß man die Geschichte ihres Zustandekommens kennen, welche ebenfalls von René Johannet in der Documentation catholique Bd. V, Nr. 107 vom 7. Mai 1921 unter der Überschrift Un nouveau progrès de l'organisation catholique in mustergültiger Weise zusammengefaßt ist.

Völlig zutreffend leitet René Johannet seine betreffenden Ausführungen mit den Sätzen ein:

„Man kann sagen, daß die Christenheit und selbst die Katholizität seit der Reformationszeit an einem einzigen furchtbaren Übel leidet: an der Uneinigkeit (désunion). Nicht der Eifer, nicht die großen Ideen, nicht die Wissenschaft, auch nicht einmal der Glaube sind es, woran es gebricht, sondern nur die Einigkeit. Zersplitterung der Kräfte ist sehr schnell und sehr oft gleichbedeutend mit Schwäche.

[1] Vgl. Croix, 5. Februar und 17. März 1921.

Und Fehlschläge, welche infolge einer solchen durch Kräftezersplitterung verursachten Ohnmacht eintreten, wirken schmerzlicher und demoralisierender als unvermeidliche, durch die Unzulänglichkeit der verfügbaren Hilfsmittel bedingte Niederlagen. Die französischen Katholiken haben in traurigerer Weise als die Katholiken anderer Länder die Wahrheit dieser Sätze an sich erfahren."

Die Gegensätze unter den Katholiken Frankreichs „auf politischem, intellektuellem und sozialem Gebiete" sind so tief gewurzelt und so schroff, daß weder eine Einigung durch den Sieg einer Richtung über die andere noch ein gedeihliches Zusammenwirken der verschiedenen Richtungen möglich erscheint. Unter solchen Umständen erscheint „die Ermittlung eines äußerst anpassungsfähigen Einigungsbandes, welches einerseits den Empfindlichkeiten parteipolitischer oder persönlicher Art nicht zu nahe tritt und anderseits doch das Maximum der mit denselben vereinbaren Einigkeit darstellt, als der einzige gangbare Ausweg. Im Sinne eines Versuches, auf diesem Wege das Einigungsproblem zu lösen, werden die Lettres von nun an alljährlich die intellektuellen Vertreter der verschiedenen katholischen Parteien zu einer Schriftstellerwoche einladen, in welcher ihnen Gelegenheit geboten wird, ihre Ideen über Fragen auszutauschen, welche sie interessieren oder zu deren Lösung sie als Publizisten pflichtgemäß beitragen müssen" [1].

Als getreues Spiegelbild der in den geistig führenden katholischen französischen Kreisen vorherrschenden Stimmung hat die Vorgeschichte der Schriftstellerwoche, besonders hinsichtlich der Stellungnahme zum Problem der „Katholischen Internationale", weil frei von leidenschaftlicher Erregung, wie sie in der Sitzung vom 20. Mai zutage trat, in Wirklichkeit eine maßgebendere Bedeutung als die Äußerungen, die in dieser Sitzung selbst fielen. Deshalb ist eine eingehendere Registrierung der betreffenden, für die Feststellung des Programms der Schriftstellerwoche in Betracht kommenden Gutachten geboten.

Die Initiative zur Veranstaltung der Schriftstellerwoche ging von P. Bessières, Mitarbeiter an den Études und den Lettres, aus [2]. Derselbe nannte auch schon unter den Aufgaben, welche die katholischen Publizisten aller Richtungen in gemeinsamer Zusammenarbeit zu lösen hätten: den Kampf gegen die Freimaurerei und verwandte Vereinigungen, die Klärung der Beziehungen des Katholizismus zur Politik, das Volksschul- und Volksbildungsproblem, die Bekämpfung der Unsittlichkeit in Theater- und Kinovorstellungen, und legte sogar bereits den tatsächlich befolgten Plan für die Organisierung der Schriftstellerwoche vor [3].

Die Ausführung des Planes ging so glatt von statten, daß Bernoville schon einige Tage nachher, nachdem er an führende Mitglieder der verschiedenen Richtungen der katholischen Publizistik in Frankreich Einladungen hatte ergehen lassen, im Besitze der Antworten war, welche die sofortige Konstituierung des vorbereitenden

[1] Vgl. La Documentation catholique Bd. V, Nr. 107, S. 491.

[2] Die betreffenden Briefe P. Bessières an Bernoville sind mitgeteilt in Les Lettres, 1. Februar 1921, S. 448—458.

[3] La Documentation catholique S. 491—493.

Komitees in der wünschenswerten Zusammensetzung ermöglichten. Aus den eingelaufenen Antworten seien folgende Sätze als besonders charakteristisch hier verzeichnet:

Jacques Maritain, Institut catholique, Mitarbeiter an der Revue universelle etc.: „Wünschenswert ist ein Ideenaustausch und eine gemeinsame Beschlußfassung über genau bestimmte Punkte, wie über das Problem der Katholischen Internationale, über das Unterrichts- und das Presseproblem."

Abbé Calvet, Direktor der literarischen Abteilung des Kollegs St. Stanislaus ꝛc.: „Eine Einigung in einer Liga, welche von der Masse der Katholiken verschiedener Richtungen isolieren würde, ist nicht erwünscht. Unsere Stärke liegt vielmehr gerade in der Verschiedenartigkeit unserer Standpunkte, vorausgesetzt, daß wir trotz dieser Verschiedenartigkeit hinlänglich in Fühlung untereinander bleiben, um den Gemeinschaftsgeist, auf Grund der gemeinsamen katholischen Grundsätze, zu pflegen. Der katholische Publizist muß, ob er in politischer Hinsicht Republikaner, Demokrat, Royalist oder Skeptiker sei, stets seiner Pflichten als Katholik eingedenk bleiben, sei es auch nur, um der Pflicht der Wahrhaftigkeit gerecht zu werden. Wir können nie zu viel tun, um das Bewußtsein, und zwar das Standesbewußtsein, dieser Verpflichtung (als katholische Publizisten) in uns lebendig zu erhalten."

Robert Vallerie-Radot, Mitarbeiter an der Revue des Jeunes, an der Revue catholique des idées et des faits etc., rechts gerichtet: „Es herrscht noch immer eine kindische und rohe Auffassung der Parteipolitik unter den französischen Katholiken vor, welche alle unsere Bestrebungen lähmt und unsere Beziehungen vergiftet. Da ist wohl am Platz, daß wir eine Woche hindurch wieder einmal vor allem unseres Katechismus und unserer Pflichten als Katholiken uns erinnern."

Paul Archambault, Herausgeber der Nouvelle Journée, links gerichtet: „Vor jeder Erörterung über andere Fragen muß Klarheit darüber geschaffen werden, ob wir alle über Gott, über das Dasein eines persönlichen Gottes, über die Wirksamkeit seiner Gnade in unsern Seelen ... genau dieselbe Auffassung haben, und darum wünschte ich, daß das Thema La vie intérieure gleich in der ersten Sitzung der Schriftstellerwoche den ihm gebührenden Ehrenplatz einnehme.

„Außerdem wird das Problem der Katholischen Internationale von uns besprochen werden müssen. Wir würden uns vergebens bemühen, demselben aus dem Wege zu gehen. Dasselbe ist bereits zur Erörterung gestellt. Das deutsche Zentrum ist rührig an der Arbeit. Die Länder deutscher Zunge sind nahe daran, eine furchtbare politische Waffe aus demselben für sich zu schmieden. Anderseits diktieren die jüdischen, protestantischen und humanitären (d. i. freimaurerischen) Sekten den Regierungen das Gesetz ihres internationalen Willens. Der Friedensvertrag von Versailles erweist sich mehr und mehr als ein jüdisch-protestantisches Machwerk. Dies beweisen, abgesehen von tausend andern Dingen, die Tatsache, daß die angelsächsischen Mächte sich den Löwenanteil der Kriegsbeute sicherten; die Schaffung eines Judenstaates in Palästina; die Zertrümmerung unseres Protektorats im Orient; das unbegreifliche Schweigen der Presse zur englischen Schreckensherrschaft in Irland.

„Ohne die Unterstützung christlicher Staaten gleicht die Kirche einer Seele ohne Körper." „Aus allen diesen Gründen bin ich, trotzdem ich die Schwierigkeiten des

Problems keineswegs verkenne, durchaus der Ansicht, daß die Initiative Johannets zur Lösung des Problems der Katholischen Internationale von größter und dringlichster Bedeutung ist. Richten wir diese Internationale nicht auf, so werden andere sie gegen uns aufrichten."

René Salomé, Mitarbeiter an der Revue des Jeunes: „In einer mündlichen Aussprache kommt man sich im allgemeinen näher als in gedruckten Auseinandersetzungen, selbst wenn diese in den verbindlichsten Formen stattfinden. Deshalb ist von der Schriftstellerwoche nur Gutes zu erwarten." [1]

P. Paul Jury, Mitarbeiter an den Études und den Lettres: „Die tiefgehenden Meinungsverschiedenheiten zwischen den katholischen Schriftstellern sollen in den Sitzungen der Schriftstellerwoche nicht vertuscht, sondern im Gegenteil klar und offen ausgesprochen werden. Dies muß allerdings in höflicher Form und in wahrhaft christlichem Geist geschehen. Eine solche völlig offene Aussprache ist die unentbehrliche Voraussetzung für eine wahre Verständigung und eine gemeinsame, kraftvolle und zielbewußte Aktion."

Karl Luce, Herausgeber des Bulletin des catholiques écrivains et publicistes: „Welcher Foch wird aber, nachdem über die zu verfolgenden Ziele und über die Mittel und Wege, mit welchen die verbündeten Gruppen dieselben zu erstreben haben, eine Verständigung erzielt ist, das Losungswort ausgeben? Der Papst kann dasselbe in Fragen, in denen er nicht absolute Unterwerfung verlangen kann, nicht ausgeben."

Henri Massis, Chefredakteur der Revue Universelle, wünscht, daß die Schriftstellerwoche sich ganz besonders auch mit Maßnahmen befasse — den Geldmächten gegenüber, welche die Presse, die Kunst und die Intelligenz unter das Sklavenjoch des modern materialistischen Mammonismus zu bringen suchen —, die geistige Unabhängkeit der katholischen Presse und Intelligenz sicherzustellen.

Viktor Bucaille, Vizepräsident der Association générale de la Jeunesse catholique, Mitarbeiter am „Figaro": „Das Verlangen nach Einigung beseelt heute mehr denn je die Katholiken. Man muß diese gute Herzensverfassung ausnützen, sie aufrecht erhalten und weiter entfalten. Wenn es uns auch nicht gelingt, gleich ans Ziel zu kommen, so werden doch später andere ernten, was wir gesät haben." [2]

Besondere Beachtung verdienen folgende weitere Winke Johannets, deren ersten Teil wir, da er ungemein schwerverständlich stilisiert ist, bei allem Bestreben, seinen Sinn genau wiederzugeben, in freier Übertragung darbieten:

„Für das Gelingen von Unternehmungen gleich der unsrigen kommt es nicht so sehr auf Statuten und Reglements und auf pedantische Fürsorge für Beobachtung derselben oder auf ängstliche Abzirkelung von Programmen an, als vielmehr auf Schaffung einer Atmosphäre, welche, obgleich unsichtbar, unter der Einwirkung des Geistes, welcher die betreffenden Unternehmungen beseelt — infolge der Gelegenheiten, welche sie bieten, sich gegenseitig kennen und achten zu lernen und ihre Ideen, Kenntnisse, Erfahrungen auszutauschen und so in geistiger und sittlicher, religiöser

[1] Documentation catholique S. 493—495. [2] Ebd.

und gesellschaftlicher Hinsicht sich gegenseitig zu fördern — gleichsam einen Kristallisationsprozeß einleitet, durch welchen wie von selbst die in Wahrheit wünschenswerte Einigung unter Katholiken in der gedeihlichsten Weise verwirklicht wird. Deshalb müssen wir auch bei Abfassung unseres Programms Gemeinplätze, wie sie im Widerstreit der Meinungen in der Tagespresse breitgetreten werden, vermeiden und vor allem darauf achten, unser Programm bei der Unübersehbarkeit aller jetzt und für die Zukunft in Betracht kommenden vielgestaltigen Verhältnisse so zu gestalten, daß es in möglichst reichlichem Maße Ausgangspunkte für zukünftige Möglichkeiten aller Art und Keime enthalte, welche einer weiteren lebenskräftigen Entfaltung unter allen möglicherweise eintretenden Umständen fähig sind.

„Um mich klar und deutlich auszudrücken, wünschte ich beispielsweise nicht, daß in unserer Schriftstellerwoche die Regierung und unsere Gesellschaftszustände heruntergemacht werde, oder daß die traurige finanzielle Lage und die klägliche Entlohnung der Schriftstellerarbeit der meisten von uns einen Programmpunkt bilde. Wir müssen vielmehr unverwandten Blickes die Zukunft ins Auge fassen, welche wir mit Hilfe Gottes schaffen wollen. Wir nähern uns einer Epoche, in welcher einerseits das geistige Moment der Entwicklung von Tag zu Tag höhere Bedeutung erlangt, und anderseits, besonders im Abendland, den Katholiken sehr leicht eine ausschlaggebende Rolle zufallen kann. Unsere Sache ist es, ein neues Frankreich aus dem jetzigen herauszubilden und, so wie wir es gewollt und geformt haben, aufrechtzuerhalten. Die katholische Schriftstellerwoche vermag in hohem Maße zur Lösung dieser Aufgabe beizutragen. Alles hängt hierbei aber vom Geiste ab, den wir zu ihren Beratungen mitbringen. Finden wir uns also zur selben ein: im Geiste katholischer Eintracht, fester Entschlossenheit, die Welt für unsere Ideen zu erobern, eines stolzen Standesbewußtseins in Ansehung der hohen Bedeutung unseres schriftstellerischen Berufs und einer ebenso großen persönlichen Demut.“ [1]

Den in diesen Gutachten abgegebenen Anregungen entsprach tatsächlich das Programm der ersten, vom 16. bis 22. Mai 1921 abgehaltenen Schriftstellerwoche. Der Verlauf, welchen dieselbe nahm, darf im allgemeinen als ein sehr befriedigender angesehen werden. Denn die erste Vorbedingung für jede gedeihliche, wirklich erfolgreiche Arbeit der katholischen Schriftstellerwelt, sowohl auf nationalem als internationalem Gebiete, ist eine einträchtige Zusammenarbeit zur wirksamen Wahrung der allen katholischen Schriftstellern, als Katholiken, gemeinsamen katholischen Interressen auf echt christlich-„katholischer“ Grundlage. Und im Sinne der Erfüllung dieser Vorbedingung bedeutet diese erste Schriftstellerwoche in der Tat einen sehr entscheidenden Schritt.

P. Léonce de Grandmaison S. J. erzielte als Berichterstatter über das Thema der ersten Sitzung vom 16. Mai Vie intérieure, in welcher er die Schriftsteller in ebenso nachdrücklicher als taktvoller Weise an ihre religiösen und

[1] Documentation catholique S. 495 f.

sittlichen Pflichten bei Ausübung ihres publizistischen Berufs erinnerte [1], und bei einem gelegentlichen Eingreifen in der dritten Sitzung vom 18. Mai einen überraschend großen Erfolg [2].

Besonders aktuell für die französische Publizistik und Schriftstellerwelt sowohl in nationaler als internationaler Hinsicht war auch das Thema der vierten Sitzung vom 19. Mai: „Pflichten gegen die Wahrheit", welches Abbé Calvet vor einer zahlreichen Zuhörerschaft behandelte. Abbé Calvet führte aus: „Als geistiger Führer hat der Schriftsteller eine besondere schwere Verpflichtung, sich streng an die Wahrheit zu halten. Demgemäß ist er, bevor er zur Feder greift, verpflichtet, sich die nötigen Kenntnisse zu erwerben und die erforderlichen Informationen zu verschaffen, um die Gegenstände, über die er schreibt, streng wahrheitsgemäß behandeln zu können. Auch bei der Behandlung dieser Gegenstände selbst muß er sich größter Genauigkeit, Unvoreingenommenheit und Unparteilichkeit befleißigen und sich vor jeder Art Übertreibung, Parteilichkeit und sektiererischer Gehässigkeit freihalten." [3]

Zur fünften Sitzung vom 20. Mai, die uns hier besonders interessiert, hatte die Croix schon in ihrer Nummer vom 15. Mai folgende orientierenden Angaben gemacht:

„Die der Katholischen Internationale gewidmete Sitzung setzt sich keineswegs zur Aufgabe, das Problem in einem oder dem andern Sinne endgültig zu lösen, sondern nur diesen ebenso verwickelten als heiklen Gegenstand so ernsthaft als möglich zu erörtern. René Johannet, dessen Pionierarbeit auf diesem Gebiet so großes Aufsehen erregte, wird hierbei als Berichterstatter, P. de la Brière S. J., der geschätzte Spezialist in internationalen Fragen, als Präsident und Kanonikus Beaupin, welcher als ständiger Sekretär des Comité catholique des amitiés françaises eine so intelligente Wirksamkeit entfaltet, als Sekretär fungieren."

In diesen Sätzen ist der Standpunkt des Komitees, welches unter der Leitung Bernovilles die Schriftstellerwoche veranstaltete und in durchaus sachgemäßer Weise aufs sorgfältigste vorbereitete, zweifellos zutreffend gekennzeichnet. Es war der lebhafte Wunsch des Komitees, daß, wie alle übrigen Themata der Schriftstellerwoche, so besonders dieses so überaus heikle Thema „ernsthaft", d. h. ohne Voreingenommenheit und Leidenschaftlichkeit, durch berufenste Vertreter der verschiedenen publizistischen Richtungen der französischen Schriftstellerwelt in streng sachlicher Weise erörtert werde. Die Persönlichkeiten, welchen das Komitee die führenden Rollen bei diesen Debatten zuwies, waren auch die geeignetsten, welche zur Verfügung standen. Ein berufenerer Berichterstatter als René Johannet hätte unter den gegebenen Umständen für diese Debatte nicht gefunden werden können;

[1] Croix, 18. Mai; Études religieuses etc., Juni 1921, 348 f. — In den Lettres wird das Referat P. de Grandmaisons im Wortlaut erscheinen.

[2] Croix, 20. Mai; Études 353 f. [3] Croix, 21. Mai; Études 355 f.

ebenso war P. de la Brière die geeignetste Persönlichkeit für die Leitung dieser Debatten, und Kanonikus Beaupin, der schon bei allen früheren Verhandlungen verwandter Art als Sekretär fungiert hatte und mit anerkennenswerter Besonnenheit und Unabhängigkeit des Urteils in diesen Fragen internationaler Art sich praktisch betätigt hatte, der geeignetste Mann für den Posten des Sekretärs.

Aber die Umstände erwiesen sich als mächtiger als der durchaus ernsthafte, gute und mit Geschick, Tatkraft und Folgerichtigkeit betätigte Wille des Komitees[1]. Infolge der leidenschaftlichen Erregung, welche sich des Publikums bemächtigt hatte, war der Andrang von Persönlichkeiten zur Sitzung, deren Beteiligung für eine nüchterne, streng sachliche Erörterung des Problems nicht förderlich war, ungewöhnlich groß. Das temperamentvolle Eingreifen nicht französischer Eiferer, die man nicht gut fernhalten konnte, erwies sich hierbei als besonders verhängnisvoll.

Johannet selbst versagte angesichts der ihm wohlbekannten Geistesverfassung eines großen Teiles seiner Zuhörer insofern, als er sich derselben in übertriebenem Maße anzupassen suchte. So ließen seine Darlegungen einen sicheren festen Kurs auf ein der Großzügigkeit seines Unternehmens würdiges Ziel vermissen. Die Folge hiervon war, daß sie einen Anstrich bekamen, der mehr oder weniger an das bekannte Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus erinnerte. Prinz Wladimir Ghika von Rumänien ermüdete hierauf die Versammlung in langen, für die Klärung des Problems belanglosen Ausführungen, in denen er einerseits nur ganz im allgemeinen eine „gemeinsame Aktion der Katholiken" im Sinne des Instaurare omnia in Christo Pius' X. für wünschenswert erklärte, anderseits aber die „Katholische Internationale" schroff ablehnte. Hierbei unterließ er es nicht, im Sinne der in Frankreich immer wieder „breitgetretenen Gemeinplätze", sich gegen die „hinterlistigen Umtriebe der Deutschen" zu ereifern und Frankreich als die Heimat aller wahrhaft großen und heilbringenden Initiativen im Interesse des Katholizismus in der überschwenglichsten und einseitigsten Weise zu preisen. Hierauf entwickelte der uns bereits bekannte Paul Courcoural seine schon im Juni 1920 vorgetragenen verworrenen Ideen.

Für die Verteidiger der „Katholischen Internationale" im Sinne einer organisierten Zusammenarbeit der Katholiken aller Länder: P. Jury,

---

[1] Vgl. Documentation catholique Nr. 109, S. 545—552.

Abbé Beauregard und Marc Sanguier usw., blieb nun nicht mehr viel Zeit übrig, zumal jetzt Msgr. Deploige, Präsident der Cours de l'Institut de philosophie supérieur an der Universität von Löwen, das Wort ergriff. Derselbe tadelte nicht nur aufs schärfste die Benennung „Katholische Internationale", deren sich Papst Benedikt XV. selbst wiederholt bedient hatte[1], sondern sprach sich auch in der schroffsten Form gegen die von demselben Papste ausdrücklich gutgeheißenen, unter dieser Benennung verfolgten Versuche aus, eine national und international organisierte Zusammenarbeit der Katholiken zustande zu bringen. Der Schlußabsatz seiner Ausführungen, worin er insbesondere jede Zusammenarbeit mit deutschen Katholiken verpönte, lautet im Auszug, den er selbst der Documentation catholique als authentisch zur Veröffentlichung übergab:

„Die Frage, die wir hier zu beantworten haben, lautet: Ist es statthaft, mit Leuten von neuem Gemeinschaft zu pflegen, welche sich durch den sozialen Pakt nicht für gebunden erachten? Kann ein vernünftiger Mensch mit Leuten in Beziehung treten, welche, obwohl sie gehalten waren, die übernatürlichen Tugenden zu üben, keinerlei Sorge an den Tag legen, auch nur den Anforderungen der natürlichen Tugenden gerecht zu werden?[2]

„Zur Existenz- und Lebensfähigkeit einer jeden Vereinigung ist es unbedingt notwendig, daß ihre Mitglieder über ein Statut übereinkommen und dasselbe respektieren oder, im Falle von Verfehlungen gegen dasselbe, wenigstens die entsprechenden Bußen und die schuldige Wiedergutmachung für begangenes Unrecht auf sich nehmen.

„Haben aber die Deutschen die widerrechtliche Invasion Belgiens jemals desavouiert? Haben sie die schauderhaften Greuel, deren sie sich im Kriege schuldig machten, abgebüßt? Haben sie Reue darüber bekundet? Haben sie dieselbe wieder gutgemacht? Oder verharren sie nicht vielmehr nach wie vor bei ihrer Ausrede, daß Krieg eben Krieg sei, und bei ihrer Behauptung, daß die Kriegsnotwendigkeit jede Art von Ungerechtigkeit entschuldige?

„Hüten wir uns, mit Leuten und Völkern in Gemeinschaft zu treten, deren Ehrenhaftigkeit nur sehr problematischer Natur ist!"[3]

---

[1] So erklärte z. B. Benedikt XV. in einer Audienz, welche er einem Förderer der Schriftstellerwoche selbst gewährte, daß er „an dieser Veranstaltung und ganz besonders an allem, was die ‚Katholische Internationale' betreffe, das lebhafteste Interesse nehme". Documentation catholique Nr. 107, S. 497.

[2] Angesichts der Ungeheuerlichkeit dieses Satzes, welche den Verdacht einer ungenauen Wiedergabe erwecken könnte, setzen wir den französischen Originaltext desselben hierher: Est-il raisonnable de rentrer en relations avec des hommes, fussent-ils tenus de pratiquer les vertus surnaturelles, qui ne témoignent aucun souci des vertus naturelles?

[3] Documentation catholique Nr. 110, S. 585; Croix, 6. Juni 1921.

Dieses Eingreifen Msgr. Deploiges erzielte bei der unglücklichen Zusammensetzung der Versammlung den beklagenswerten Erfolg, daß die Hälfte der Versammlung sich zugunsten des belgischen Eiferers erklärte und die Courcouralsche Richtung in die Lage kam, einen ephemeren Triumph zu feiern, dem in ihrem Organ L'Actualité catholique in dithyrambischen Wendungen folgendermaßen Ausdruck verliehen wurde:

„Unser Freund Paul Courcoural legte nach Prinz Ghika mit Bescheidenheit seinen Standpunkt dar" — es ist dies genau derselbe Standpunkt, den er bereits im Briefe an uns vom 16. April und in seinem Blatt vom 10. Juni 1920 vertreten hatte. „Darauf folgte eine hinterlistige Intervention des P. Jury und eine offen evolutionistische These des Abbé Beauregard, welche nur notdürftig den nicht offen eingestandenen ... Rückzug der Vertreter des Projekts der Internationalisten verdeckten.

„Das Bureau schweigt zu allem und scheint vor allem ängstlich darauf bedacht zu sein, unter Wahrung des Gesichts die Sitzung ohne ärgerlichen Zwischenfall zu Ende zu bringen. Da beginnt eine unsichtbare Hand das endgültige Verdikt (über die Katholische Internationale), von dem es keine Berufung mehr gibt, in der Haltung, welche die ganze Versammlung jetzt einnimmt, an die Wand, auf die Gesichter zu schreiben. Noch setzt man trügerische Hoffnungen auf Marc Sanguier. Doch die ihm zur Verfügung stehende Sprechzeit von fünf Minuten ist für die Entfaltung seiner Beredsamkeit zu kurz. Nach einem in seinem Munde mit besonders lebhaftem Beifall begrüßten warmen Bekenntnis zum Katholizismus ist sie schon abgelaufen. Da besteigt Msgr. Deploige die Tribüne, um die Niederlage der ‚Internationalisten' zu einer vollständigen, endgültigen zu machen.

„Welch ein Appell an den gesunden Menschenverstand! Welch eine Revanche des beschimpften Patriotismus! Welch ungesuchte blitzhelle Klärung des durch eitle Debatten verdunkelten Problems! Welch rauschender Beifall! Plötzlich bemächtigte sich des Saales die gehobenste Stimmung. Die Gesichter auf der Estrade erheben und beleben sich. Ein Sturmwind braust über das Bureau hin und fegt alle erbärmlichen unangebrachten Bedenklichkeiten hinweg. Johannet versucht noch einen letzten Widerstand zu leisten. Vergebens. Die Gegenprobe hat gegen ihn entschieden. Es wird keine ‚Katholische Internationale' geben."[1]

Wie mir aus Paris mitgeteilt wird, sah sich die Actualité catholique schon bald, nachdem sie diesen Triumphgesang in die Welt hinaus hatte erschallen lassen, genötigt, ihr Erscheinen einzustellen, ganz wie der Nouvelliste de Bordeaux kurz nach dem von ihrem Chefredakteur Courcoural über Don Sturzo errungenen „Triumph" von der Bildfläche verschwand.

P. de la Brière, der in der Actualité catholique verhöhnte Präsident der Versammlung, faßt sein Urteil über die Ergebnisse der Verhandlungen vom 20. Mai kurz in die Worte zusammen:

---

[1] Documentation catholique Nr. 110, S. 584 f.

„Die organisierte Zusammenarbeit der Katholiken der verschiedenen Länder für die Lösung klar bestimmter Aufgaben scheint im Interesse sowohl des nationalen als des internationalen und ganz besonders im offenkundigen Interesse des Katholizismus und der christlichen Moral durchaus geboten. Es handelt sich dabei nicht um eine Neuerung, sondern gemäß der zutreffenden Bemerkung des Abbé Beauregard um eine — in dem Maße, als das Gebiet des internationalen Lebens sich ausdehnt und die Tendenz des gegenwärtigen Zeitalters die Probleme der politischen, moralischen, sozialen und rechtlichen Ordnung immer mehr zu internationalisieren sich stärker geltend macht — von Tag zu Tag sich gebieterischer aufdrängende Notwendigkeit."

Es folgen nun weitere Ausführungen über Punkte, für welche P. de la Brière eine internationale Zusammenarbeit der Katholiken für wünschenswert erachtet, von denen die folgenden besonders bemerkenswert sind:

„Das Bedürfnis nach einem internationalen Austausch von Auskünften; die Pflicht ferner, den internationalen (antikatholischen und antisozialen) Unternehmungen der jüdischen, der freimaurerischen und der protestantischen Organisationen Widerstand zu leisten[1], fordert unbedingt eine ständige organisierte Zusammenarbeit der Katholiken der verschiedenen Länder. Hinsichtlich des Prinzips einer derartigen Zusammenarbeit für genau bestimmte Punkte — die Organismen für eine solche Zusammenarbeit brauchen nicht erst geschaffen zu werden; sie sind bereits vorhanden — kann unter Kindern derselben katholischen Kirche eine irgendwie zu rechtfertigende Meinungsverschiedenheit (désaccord avouable) nicht bestehen."[2]

In diesem die Ergebnisse der Sitzung vom 20. Mai, wie sie sich einem selbständigen sachkundigen Beurteiler darstellen und wie sie auch in den oben verzeichneten Gutachten der berufenen Vertreter der verschiedenen Richtungen der französischen Schriftstellergruppen zum Ausdruck kommen, ganz zutreffend zusammenfassenden Schlußwort betont P. de la Brière ganz richtig: 1. daß es sich bei dem in dieser Sitzung erörterten Problem nicht um eine Neuerung handle; 2. daß die unbedingt notwendige internationale und nationale Zusammenarbeit der Katholiken aller Länder zur Lösung bestimmter, durch die Zeitverhältnisse gestellter Aufgaben organisiert sein müsse, und 3. die hierfür in Betracht kommenden Organisationen den Charakter von „Organismen" haben müssen und daher nicht einen bloß technisch-mechanisch-schematischen Charakter haben dürfen. Wie alle übrigen Vertreter solcher organisierter katholischer Zusammenarbeit,

---

[1] Le devoir de résister aux ...; auf S. 358 hatte P. de la Brière bereits une collaboration organisée entre catholiques de tous pays für äußerst wünschenswert erklärt: pour tenir en échec les organisations internationales de propagande protestante, juive ou maçonnique — bien que le projet ne soit pas mûr.

[2] Études, Juni 1921, 359 f.

nennt auch er 4. ausdrücklich den Kampf gegen die Freimaurerei im weitesten Sinn des Wortes als eine der Hauptaufgaben, für welche eine derartige nationale und internationale Organisation der Katholiken erforderlich sei.

Im Anschluß an diese richtigen Grundgedanken gedenken wir in einem späteren Aufsatz die Natur des durch die Zeitverhältnisse in Wirklichkeit geforderten Ausbaus der katholischen Weltorganisation genauer zu kennzeichnen. Dabei werden wir uns, ganz im Einklang mit den in der ersten und vierten Sitzung der Schriftstellerwoche für alle Art katholischer Publizistik und Schriftstellerei aufgestellten Normen, befleißigen, den für alle Katholiken ohne Ausnahme in erster Linie maßgebenden, für Publizisten und Schriftsteller aber besonders wichtigen und dringlichen Forderungen der christlichen Grundtugenden, der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Liebe, voll und ganz und allseitig gerecht zu werden, den Freimaurern und sonstigen Gegnern ebenso wie den eigenen Gesinnungsgenossen gegenüber, ohne uns hierbei durch die Gunst oder Mißgunst irgendwelcher in Vorurteilen befangener Kreise und Persönlichkeiten vom geraden Weg der Pflicht abbringen zu lassen.

Der seitens geistig führender katholischer Kreise Frankreichs immer noch eingenommene Standpunkt den deutschen Katholiken gegenüber, kraft dessen sie die Zusammenarbeit mit denselben von der Aufnahme des Deutschen Reichs in den Völkerbund abhängig machen (vgl. oben S. 22, Anm. 2), ist weder mit den genannten Forderungen der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Liebe noch selbst mit dem gesunden Menschenverstand vereinbar. Denn es handelt sich dabei um einwandfreie und als solche von der höchsten kompetenten kirchlichen Behörde, deren Urteil jeder wahre Katholik sich unterwerfen muß, anerkannte Katholiken. An der Stelle des päpstlichen, in der Angelegenheit allein maßgebenden Urteils das Urteil des Völkerbundes als Norm zu nehmen — einer rein weltlichen, nach humanitären, freimaurerischen Grundsätzen urteilenden Instanz, bei deren Entscheidungen akatholische Mächte den Ausschlag geben — ist sicher weder „katholisch" noch auch mit dem gesunden Menschenverstand vereinbar. Die Pflichten der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Liebe nur betonen, soweit man selbst davon den Nutzen hat, hingegen andern, auch Gegnern und angeblichen oder wirklichen Feinden gegenüber, außer acht zu lassen, ist Pharisäismus.

Auch in besonneneren französischen Kreisen wird der genannte, bei Begründung der Union d'études internationale proklamierte Standpunkt

immer allgemeiner als ein bedauernswerter Fehlgriff empfunden. Die Parole, welche in Wirklichkeit ein dem wahrhaft christlich-„katholischen" Geist zuwiderlaufendes Zugeständnis an Vorurteile einer durch eine einseitig nationalistische Kriegspropaganda irregeführten öffentlichen Meinung darstellt, wird auch bereits tatsächlich von vielen einsichtigeren französischen Katholiken nicht mehr befolgt.

Jüngste Zeugen hierfür sind der von Papst Benedikt XV. lebhaft begrüßte internationale katholische Studentenkongreß in Freiburg in der Schweiz vom 19. bis 21. Juli und die internationalen Konferenzen in Graz vom 10. bis 14. August 1921, welche, unter Beteiligung von 19, und darunter von allen größeren Nationen einen glänzenden Verlauf nahmen und selbst eine organisierte Zusammenarbeit des obersten Leiters der Ligue Apostolique in Brüssel, welche auch in Paris und Lyon Filialen hat, mit der Katholischen Internationale des Dr. Metzger in Graz herbeiführte. P. Philippe kehrte, zugleich als erster Präsident dieser Katholischen Internationale von Graz, nach Brüssel zurück. Wie ich aus bestunterrichteter Quelle in Paris erfahre, werden auch in andern maßgebenden französischen Kreisen keine Einwendungen gegen eine Zusammenarbeit mit der Grazer Aktionszentrale dieser Internationale (Jka) gemacht.

So ist zu hoffen, daß diese Zusammenarbeit bald tatsächlich zustande kommt. Die Einwendung, es sei ratsam, damit zu warten, bis die Kriegsstimmung in Frankreich und Deutschland noch mehr geschwunden sei, ist haltlos. Denn diese Zusammenarbeit hat ja gegenwärtig vor allem die Unterstützung der päpstlichen Völkerversöhnungsaktion zur Aufgabe. Und diese Aufgabe ist gerade in dem Maße dringlich, als die Kriegsstimmung, welche durch dieselbe beseitigt werden soll, noch vorhanden ist.

Die beiden nun in Personalunion ihrer obersten Leiter vereinigten Verbände bilden zusammen augenblicklich die einzige hinlängliche, für diese Zusammenarbeit ausgebaute und zugleich tatkräftige Organisation, welche als internationale katholische Vereinigung im Sinne der päpstlichen Völkerversöhnungsaktion ernsthaft in Frage kommt.

Hermann Gruber S. J.

Forschungsreise zum alten Kulturzentrum Córdoba del Tucumán.

Es war im südamerikanischen Hochsommer, Januar 1921, wo alles, was nur einigermaßen abkommen kann, aufs Land flieht oder kühlere Gegenden aufsucht.

In der eleganten Millionenstadt Buenos Aires herrscht um diese Zeit an den ohnehin stark beanspruchten, wohleingerichteten Bahnhöfen ein noch erhöhter Personenverkehr. Tagelang vorher muß man für die Nachtschnellzüge, die aus einer langen Reihe bequemer Schlafwagen und einem Speisesalon bestehen, die Fahrkarte im voraus bestellen. Nach allen Himmelsgegenden geht der Verkehr.

Die vornehme Welt zieht meist nach dem luxuriösen Seebade Mar de Plata im Süden der weitausgedehnten Provinz Buenos Aires; die Touristen wallen zum fernen, wunderschönen See Nahuel-Huapi, unfern der mir so bekannten deutschen Kolonien im Süden von Chile; andere fahren den Paranástrom aufwärts zu den gewaltigen Fällen des Iguazú im Herzen der südamerikanischen Urwälder, jener Gegend der altehrwürdigen einstigen Indianermissionen des Guayra, heute brasilianischer Boden. Die Reisenden aber, die wirklich Erholung aufsuchen, eilen mit Vorliebe den schneebedeckten Anden zu, nach Mendoza im Westen, wo am Fuße des himmelstrebenden Aconcagua Heilquellen hervorsprudeln, oder sie ziehen nach Córdoba mit seiner Gebirgswelt, die sich parallel den Anden hinzieht, aber wie die sog. Küstenkordillere von Chile noch älterer Formation ist als die Anden, und ebenfalls reiche Bodenschätze birgt. Die „Sierra de Córdoba“ wird mit Vorliebe wegen des milden, trockenen Klimas von Brustkranken aufgesucht.

Wie haben sich die Zeiten geändert! Einstmals zogen unsere Missionäre diese Bahnen einen Monat lang auf maultierbespannten großen Zeltkarren. Und trotzdem, trotz noch viel größerer Schwierigkeiten von allen Seiten, wie weit haben es jene heldenhaften Männer gebracht! Gerade um ihre Werke zu erforschen, ziehe ich heute, freilich bequemer, dieselben Bahnen. Ein Glück, daß ich im Süden Chiles lange Jahre auch

etwas von den Entbehrungen eines Missionärs erfahren, um einigermaßen das Wirken und Walten der alten Jesuiten dieser Gegend, unserer Vorgänger, begreifen zu können.

Abends um 6 Uhr fährt der Zug in Buenos Aires ab, auf der Strecke Zentralargentina. Unterwegs sieht man, wie nach allen Seiten endlos die jetzt so fruchtbare argentinische Ebene sich hinzieht. Sie ist vollständig flach, nur daß in der Nähe des Stromes Paraná oder des Armes seines Deltas, der Las Palmas heißt, eine Art Hügelböschung bemerkbar ist, die wohl das alte Ufer des Flußes kennzeichnet.

Auf den weiten Klee- oder Alfalfafeldern weiden die großen Herden. Die Weizenfelder sind schon abgeerntet und die Frucht eilt dem hungernden Europa zu. Die Maisfelder harren noch der Reife, ebenso Lein und Mani, die sehr verbreiteten Erdnüsse. Äpfel, Birnen, Pflaumen, Pfirsiche und Trauben gibt es die Menge.

Schnell kommt die Nacht. Eben noch sehen wir die großen Erdölraffinerien von Campana, hart am Ufer des Paraná, wo auf Schiffen das Erdöl von Comodore Rivadavia in Patagonien, einem der reichsten Petroleumfelder der Welt nahe am Meere, bequem herbeigeschafft wird.

Dieser Tage waren die Arbeiter von Campana vorübergehend im Streik. Ausländer, besonders Russen und Juden, hetzen viel, obwohl die gegen eine Million zählende Arbeiterwelt Argentiniens, wie man sagt, kaum 5 % eigentliche Sozialisten zählt, deren größter Teil Ausländer sind.

In Campana befindet sich auch eine der großen Gefrieranstalten des Landes. In Buenos Aires sind zwei weitere. Der Oberingenieur der einen, Herr Schwarzkopf aus Württemberg, der seine Söhne in unserem Kolleg in Feldkirch hat, sagte mir, daß sie allein täglich 1000 Rinder verarbeiten.

Von der gegen 250 000 Einwohner zählenden Hafenstadt Rosario de Santa Fé am Paraná sehen wir nichts mehr.

Gegen 8 Uhr morgens näherten wir uns der Stadt Córdoba. Schon kurz vorher passierten wir die große Brücke des Rio Segundo bei der gleichnamigen Stadt. Dort hielt der Zug, um die nach Alta Gracia am Fuße der Sierra ziehenden Sommerfrischler abzusetzen, die noch eine kurze Strecke auf einer Seitenlinie zurückzulegen haben. In Rio Segundo sieht man auch die große Bierbrauerei, die aber jetzt zur Sommerzeit wie die andern Brauereien fast mehr durch die Eisfabrikation verdient. Selbst

arme Leute kaufen sich Eis, um ihre Limonaden zu kühlen, die in diesen heißen Gegenden viel mehr zusagen als Bier. Gefrorenes (Helado) wird viel auf der Straße feilgeboten. In den Gebirgsgegenden, die nun beginnen, und noch viel mehr weiter westwärts am Fuße der Anden, besonders in Mendoza, gedeiht vorzüglicher Wein, der zum Teil ins Ausland wandert.

Wir nähern uns verlangsamt dem über 100 000 Einwohner zählenden altehrwürdigen Córdoba. Herrlich ist der Anblick der Altstadt zwischen den beiden Hügelketten, den alten Ufern des Flusses Primero, die Sierra im Hintergrunde, und die neuen Stadtteile zu beiden Seiten, alles so ganz verschieden von der gleichförmig und weitausgedehnten Weltstadt Buenos Aires mit ihren vielstöckigen Häusern im Zentrum. Hier beherrschen das Stadtbild und kennzeichnen seine Bewohner die vielen kuppelüberragten Kirchen, vor allem die Kathedrale, deren Prachtbau man den alten Jesuitenarchitekten zum großen Teil verdankt.

Die Häuser der Altstadt sind meist einstöckig, von altspanischem Gepräge, mit den drei charakteristischen, hintereinanderliegenden Höfen, die Palmengärten und Weinlauben bergen.

Um 9 Uhr stand ich am Altare der Jesuitenkirche, dem ältesten Bau des Landes, dessen prächtiges Innere sehr absticht von den altersgrauen Mauern des Äußeren. Wo ich stehe und den Schöpfer mit dem heiligen Opfer ehre, da standen sie, die alten heldenhaften Jesuiten der früheren Jahrhunderte und taten dasselbe, unter ihnen so mancher deutsche Landsmann, dessen Namen jetzt die Blätter der Geschichte ehren.

Da ruhen sie ja auch und harren der Auferstehung, denn gerade unter dem Altare liegt die Gruft mit ihren Gebeinen.

Eben war die heilige Messe zu Ende, als mir P. Pedro Grenón, Argentinier, der bedeutende Geschichtsmann, entgegenkam, mit seinem Hefte unter dem Arme, auf dem Wege zu den Archiven der Stadt. Es war ja der Zweck meiner Reise, mit ihm einige glückliche Tage zusammenzuarbeiten, unsere Aufzeichnungen zu vergleichen und gegenseitig zu ergänzen; mit ihm sollte ich die Archive besuchen; Regierungsarchiv, Cabildo oder Stadtarchiv, Tribunales, wo die Dokumente der früheren Notare schön geordnet in numerierten Bänden aufgestellt sind und von den Beamten scharf bewacht werden. Nur mit Erlaubnis der Regierung darf man da arbeiten, wird aber, wenn man Vertrauen genießt, wie wir, zuvorkommend bedient. Die kirchlichen Archive sind den Fremden weniger zugängig.

Ungünstig war die Ferienzeit zur Einsicht der Archive der alten Universität und des Staatsgymnasiums, des alten Jesuitenkollegs neben unserer Kirche.

Wie die Kirche, so ist auch das alte Kolleg noch wohl erhalten, nur daß der alten Universität ein großer moderner Flügel angefügt wurde. Die späteren Flickereien gereichen dem herrlichen Bauwerke der alten Jesuiten nicht zum Vorteil.

Um 1700 wurde nach den Plänen des deutschen Bruders Johann Kraus und später ebenso wie in Buenos Aires so auch hier in Córdoba das alte Bauwerk prächtig erneuert, und zwar so solid, daß es bis heutzutage dieser Stadt zum Schmuck und Nutzen gereicht.

Alle Gänge, Zimmer und Säle sind gewölbt, die Mauern 1 m und mehr dick. Hier also in diesen ehrwürdigen Mauern walteten und wirkten jene großen Männer des alten Paraguay, in diesen Zimmern sah man sie beten und arbeiten. Da war das Zimmer des Provinzialobern, von wo aus die ganze Provinz regiert wurde; da also wohnte zuzeiten, wenn er von den Visitationsreisen zurückkam, der aus Bayern stammende P. Provinzial Bernardo Nußdorffer. Da wurde das Buch der Provinzialkonsulte geführt, das ich in Buenos Aires fand und kopierte; dort sind die Hörsäle der berühmten Universität von Córdoba, wo auch deutsche Professoren wie die PP. Ladislaus Orosz, Kaspar Pfitzer und Nikolaus Plantich lehrten. Dort erhielten die jüngeren Ordensmitglieder ihre letzte Ausbildung, unter ihnen manche Deutsche, wie ich dieser Tage in den handschriftlichen Dokumenten fand, so P. Andreas Botelré aus Ellwangen und P. Joseph Lehmann aus Schlesien.

Mein Zimmer befand sich in den gewölbten Räumen des alten Noviziates, das später ein eigenes Heim nahe am Flusse fand.

Von morgens 8 Uhr bis abends 8 Uhr gab es zu Haus stramme Arbeit, um die gegenseitigen Aufzeichnungen zu sichten und die vielen Altertümer in Haus und Kirche zu studieren, angefangen vom Dache, zum Teil flach als eine Art hängender Garten („Azotéa"), zum Teil aus in vorzüglichem Kalkmörtel ruhenden Rundziegeln, bis hinunter in das doppelte Gewölbe der Gruft mit dem Grabmonument des großen Gönners der ersten Jesuiten, des Bischofs Trejo.

Die ältesten Mauern der Kirche und der Nordfront des Hauses sind 1½ m dick aus Rollsteinen des Flusses und demselben ausgezeichneten Mörtel; dann folgen Mauern aus Marmorbruchsteinen der nahen be-

rühmten Marmorsteinbrüche von Córdoba. Der Kalk war auch zur Hand. Noch existiert am Fuße der Sierra das alte Calera mit Brennöfen und Kapelle für die Arbeiter. Diese waren anfangs die Comechingonesindianer, später kamen nach Landesbrauch Negersklaven. Die Ziegelbrennerei wurde, wie die Dokumente bezeugen, nach und nach vervollkommnet. Die wohlerhaltenen prächtigen Skulpturen, Säulen, Verzierungen, Monogramme, Inschriften, sind aus grünlichem Seifenstein (piedra sapo), der ebenfalls in der nahen Sierra zu finden ist.

P. Pedro Grenón hat in unserer wissenschaftlichen Zeitschrift „Estudios", Buenos Aires 1917, u. a. eine eigene Arbeit mit Illustrationen über die Jesuitenskulpturen aus piedra sapo veröffentlicht. Wahre Kunstwerke ersten Ranges sind das große Waschbecken mit Aufsatz in der Sakristei, zu dem Bruder Joseph Klausner aus München den zinnernen Wasserbehälter lieferte. Dies deutet er selbst in seinem Briefe aus Córdoba 1719 an (s. Welt-Bott I 68), und ist bis heute in einem alten Inventare hier zu finden (s. Monseñor Pablo Cabrera, Dos páginas sobre Arte Colonial, Córdoba 1913, 22); das andere Kunstwerk aus Seifenstein ist der Altar der alten, ursprünglichen Kapelle der hll. Tiburtius und Valerianus. Dies sind die Titelheiligen der Jesuitenkirche von Córdoba. Als die ersten Jesuiten um 1586 hierher kamen, erst 10 Jahre nach Gründung der Stadt, wo sie sich 1599 definitiv niederließen, bestand schon die kleine Kapelle der hll. Tiburtius und Valerianus, die sog. „Ermita". Die ersten Ansiedler hatten sie errichtet, um den Schutz der Heiligen gegen die jetzt noch gefürchtete Heuschreckenplage anzurufen; diese Kapelle, samt dem anstoßenden Gelände, übergab man den Jesuiten. Das Kirchlein war bald zu klein; man baute als Fortsetzung erst die jetzt noch als Hauskapelle dienende, prächtig geschmückte Kirche, begann aber bald schon, ebenfalls anstoßend, weiter nach Osten, die Fundamente der jetzigen großen Kirche. Diese schritt aber, bei den namenlosen Schwierigkeiten der ersten Zeiten, nur langsam voran, wie P. Grenón es neuerdings nach den Dokumenten nachgewiesen hat (Origen de la iglesia de la Compañía en Córdoba [R. P.], Córdoba 1920).

Der Giebel der Kirche trägt in Seifenstein die Jahreszahl 1666; am Rande der beiden Türme liest man: 1673—1674.

Der Nordfront des Hauses gegenüber, durch die Straße getrennt, liegt das alte Konvikt der Adeligen, Monserrat, das 1685 den Jesuiten übergeben wurde. In dem erwähnten Tagebuch der Konsulte des P. Pro-

vinzials steht verzeichnet, daß Bruder Johann Kraus die Pläne für den eleganten Umbau dieses Konviktes entwarf; nach seinem Tode sollte Bruder Bianchi das Werk fortsetzen; er wollte den Plan ändern, die Konsultoren widersetzten sich und der Plan des Bruders Kraus siegte, wie auch 1712 sein Plan und Bau des großen Kollegs von Buenos Aires die kräftigste Unterstützung des Visitators P. Antonio Garriga fand.

So entstand denn auch hier im Konvikte von Córdoba ein wahrer Prachtbau spanischer Kolonialarchitektur, der bis heute wohl erhalten ist. In den Räumen des großen Kollegs ist heute das Instituto Nacional untergebracht, während die Räume des Konvikts bald nach der Verbannung der Jesuiten einem Heim verwaister Töchter Platz boten und bis heute eine Töchterschule unter Leitung von Teresianerinnen geblieben sind.

Das Gebäude des alten Konviktes ist zum Unterschied des Kollegs neben der Kirche nur einstöckig, aber mit seinen sechs Höfen, von denen nur drei ganz vollendet sind, sehr ausgedehnt und bequem. Die Höfe sind mit den charakteristischen Bogengängen umgeben; alle Zimmer und Säle sind gewölbt. Hier in diesen Räumen walteten bis in die letzten Zeiten vor der Verbannung als Rektoren die deutschen PP. Ladislaus Orosz und Kaspar Pfitzer.

Die Besitztitel und Rechnungsbücher des Hauses und seiner Fundation, des Landgutes Caroya, werden noch jetzt im Archiv des Instituto Nacional aufbewahrt.

Neuerdings bringt der österreichische Professor der Architektur, Exkonsul Kronfuß, in den Zeitschriften der Universität Córdoba und der für Architektur in Buenos Aires den Plan zur Ausführung, die alten Jesuitenbauten der Städte und Landgüter Argentiniens in Zeichnungen zu reproduzieren und in Aufsätzen zu würdigen.

Viele kleinere Altertümer: Kruzifixe, Weihsteine, Meßgeräte, Bücher, Manuskripte usw. befinden sich in unserem Hausmuseum, in dem Museum der Stadt und in dem großen Privatmuseum des Monseñor Pablo Cabrera, Pfarrer der Kirche Pilár in Córdoba. Er zeigte mir alles und ließ mich einiges aus Manuskripten kopieren. Es bleibt aber noch vieles zu kopieren, besonders aus dem 10 cm dicken großen Foliobande des Rechnungsbuches des Colegio Máximo de la Compañía de Jesús de Córdoba, mit seinen vielen Notizen und Bemerkungen.

In dem nahen Hospital von San Roque, dem ältesten von Córdoba, befinden sich noch die schön gearbeiteten Ständer der Apotheke des Novi-

ziates. Nach der charakteristischen feinen Art der Arbeit stammt diese von Bruder Joseph Schmidt, der auch die kunstvollen Ständer der Bibliothek von Córdoba in den fernen Guaranimissionen mit seinen Indianerarbeitern anfertigte. Man findet auch in Buenos Aires noch viele herrliche Möbel dieses ausgezeichneten Bruders. Erstlingsarbeit und Meisterstück ist die Kanzel von Jujuy.

Durch die Apotheke von Córdoba mußten sozusagen alle die alten Jesuitenapotheker Paraguays passieren, wie die Dokumente beweisen. Hier wirkte der Schlesier Bruder Heinrich Peschke und schrieb 1702 seinen Brief, der im „Welt-Bott" Nr. 506 steht. Hier kam der Apotheker der Missionen, Bruder Peter Kornmayr, durch und später Bruder Rupert Talhammer. Als Apotheker von Córdoba finden wir ferner verzeichnet Bruder Thomas Heyerle, Norbert Zuilak, der sich nach der spanischen Aussprache Chulac schrieb, wie überhaupt die Schreibweise der deutschen Namen selbst bei ihren Trägern sich ändert. Ich fand dieser Tage in den Papieren auch den Namen des Apothekers Christian Mayer und den des Bruders Wenzeslaus Horski, welch letzterer ebenfalls nachher in die Reduktionen versetzt wurde.

Man kennt noch in Córdoba das Wirken dieser deutschen Ärzte und Apotheker. Der Universitätsprofessor Dr. Felix Carzón Maceda hat sie in seinem Werke La Medicina en Córdoba (Córdoba 1916) gelegentlich des Ärztekongresses zu Ehren gebracht. Weit an Berühmtheit wurden sie jedoch durch die PP. Thomas Falkner und Sigismund Asperger übertroffen.

Die Arbeit wurde mir schwer; nur die Begeisterung machte sie erträglich, sowie der Gedanke, daß meine alten Mitbrüder von damals auch geschwitzt haben. Unter Tags werden hier alle Fensterläden geschlossen, um die Hitze abzuhalten; diese stieg dieser Tage auf die Kleinigkeit von 40 Grad im Schatten. In den dicken Mauern aber ist sie bedeutend niedriger. Gegen Abend wird wieder alles aufgesperrt, um die Kühle einzulassen. Es wehte einmal der pampero aus den südlichen Steppen und erfüllte die ganze Stadt mit Staub; aber bis zu einem Gewitter kam es diesmal nicht. Der kühle Regen kam erst 14 Tage später.

Also Regen gibt es hier bisweilen im Sommer, zum großen Unterschied von Zentralchile, wo es von November bis April kaum einmal regnet; jedoch auch hier ist der Sommerregen ungenügend. In diesen Breiten in Chile und Argentinien muß die künstliche Bewässerung nach

ägyptischer Art der Wassernot abhelfen. Aber das kostet viel Geld, Intelligenz und Mühe.

Die ersten, die den Anfang mit der künstlichen Bewässerung machten, waren in Chile die deutschen Laienbrüder der dortigen Jesuiten, Bruder Johann Bitterich, der Allerweltskünstler, bekannt auch durch seinen Brief im „Welt-Bott" 207, vom Jahre 1720 aus Santiago de Chile, und Bruder Wilhelm Millet, deren Erstlingswerk im Schleusen- und Kanalbau jetzt noch die Elektrizitätswerke Santiagos treibt, und die mit ihrer großartigen Unternehmung, die zur Nachahmung anregte, den Grund zum Reichtum Chiles legten, indem das öde Steppenland in ein Paradies umgewandelt wurde, nur durch Hinzuleitung von Wasser.

Auch hier im Westen Argentiniens ist das Wasser eine Lebensfrage. Das haben auch hier die alten Jesuiten begriffen, welche denn auch zuerst in ihren Landgütern mittels der Geschicklichkeit ihrer vorzüglichen Brüder Wasserwerke anlegten, die heute noch die Bewunderung der Bewohner des Landes sind und zur Nachahmung anspornen. In verschiedenen wissenschaftlichen Werken fand ich, daß man auf das Beispiel der alten Jesuiten in dieser Beziehung hinwies. Viele tausend Hektar Landes wurden denn auch durch die künstliche Bewässerung in die fruchtbarsten Felder verwandelt. In der Nähe von Córdoba, am Fuße der Sierra, wurde vor nicht langen Jahren das große moderne Stauwerk von San Roque angelegt.

Dieser Tage sollte ich das Glück haben, auf einigen Landgütern der alten Jesuiten, in Alta Gracia, Santa Ana und Jesús María die alten, jetzt noch gebrauchten Wasserwerke zu bewundern. Auch in den entfernteren, die ich nicht mehr besichtigen konnte, in Calamuchita und Santa Catalina, sind berühmte alte Stauwerke.

Zur Vervollständigung unserer geschichtlichen Studien war ein Ausflug nach den nicht allzufernen Landgütern der alten Jesuiten von großem Nutzen. Wir benutzten zwei durch die gütige Vorsehung uns gewährte kühlere Tage.

Mit dem Morgenzug ging es erst südwärts eine Stunde lang zu dem 37 km von Córdoba entfernten jetzigen Kurorte Alta Gracia. Einstmals war es nur Landgut. Zwischen dem Flußgebiet von Córdoba und dem von Alta Gracia dehnt sich ein Stück trockenes Land aus, das dicht mit Espinilla, einer Art Akazie, bestanden ist. Diese Holzart ist das hier gebräuchliche Brennmaterial. Ganze Züge von Brennholz stehen auf den Stationen und warten der Beförderung.

Bald geht der Zug sanft bergauf, der Sierra Chica, den Vorbergen der Sierra Grande, zu, welch letztere über 2000 m Höhe erreicht. Von weitem schon sieht man die vielen Villen im Grün und auf einer Anhöhe den prächtigen Kuppelbau der alten Jesuitenkirche mit dem sog. Kolleg zu seiner Rechten. Eine Kutsche brachte uns beide, P. Grenón und mich, die leicht ansteigende Straße des Orts hinauf. Vor der Kirche steigen wir ab. Mein Begleiter beginnt gleich, mich auf die Einzelheiten aufmerksam zu machen. Vor kurzem hat er eine Monographie über Alta Gracia herausgegeben, deren Neuauflage aber bei dem reichen Material unserer beiderseitigen Forschungen bedeutend an Umfang zunehmen wird.

Die Landschaft, die wir auf der Spitze des Hügels hinter den Bauwerken unter dem erquickenden Schatten eines großen Espinillo betrachteten, ist mit ihren Hügeln, Schluchten, Flüßchen, Landhäusern und Obstgärten sehr den Landesverhältnissen von Mittelchile ähnlich.

Wir beschauten uns erst die altersgrauen Außenmauern des Kuppelbaues der Renaissancekirche mit seinem eigentümlichen flachen Aufsatze auf der Rückseite für die Glocken.

Durch die Landstraße von den Hauptbauten getrennt liegt auf der Südseite das viereckige Bauwerk des „Obraje" um einen geschlossenen Hof, dessen noch am besten erhaltener Flügel ein gewölbter Raum von 35 m Länge, 7 m Breite und 6 m Höhe ist.

Da war also einst, wie auf fast allen Landgütern und selbst im Kolleg von Córdoba, die Weberei, geleitet von deutschen Brüdern und von Negern mit deutschem Material betrieben.

Die deutschen Webmeister waren Bruder Wolfang Gleisner aus meinem Heimatorte Neustadt an der Hardt in der Rheinpfalz, gestorben 1741, ferner Christian Elvertz aus Hamburg, gestorben 1759, und die Brüder Georg Herl, Joseph Kobel und Leopold Gartner, welche noch die Verbannung erlebten. Die Cartas Anuas von 1735 sprechen von der Einrichtung der Weberei in Alta Gracia.

Zur Weberei gehörte auch das Walkwerk (batán), das immer miterwähnt wird. Dies wurde durch Wasser betrieben und war bei den Mühlen auf der andern Seite, im Norden des großen Häuserkomplexes von Alta Gracia. Eine 200 m lange unzerstörbare Mauer sperrt da noch jetzt ein großes Wasserbecken ab. Der Damm ist so breit, daß er als Landstraße dient. Mühle und Walkerei liegen aber jetzt in Trümmern als Zeugen des gewaltigen Rückgangs der einstigen hohen Kultur des

Landes nach der Verbannung der Jesuiten. Nicht einmal der offizielle Hochdruck konnte damals den Verfall aufhalten; es fehlte nämlich die Seele, die zur Zeit der Jesuiten trotz aller Schwierigkeiten alle Unternehmungen gedeihen ließ: die religiöse Begeisterung.

Ein weiteres Zeugnis dafür, daß mit der Vertreibung der Jesuiten alles stockte und zurückging, ist der noch viel großartigere unvollendete Staudamm, 3 km weit in den Bergen.

Endlich betreten wir das Innere der alten Jesuitenbehausung. Die Hauptfront zur Rechten der Kirche bildet eine einfache Mauer mit einem kunstvollen Portal in der Mitte. Wir treten ein und befinden uns in einem Hofraum von fast 50 m im Geviert. Diese Bauwerke scheinen erst kurz vor der Vertreibung vollendet worden zu sein, wie die Inschrift „1762“ andeutet. Zur Linken an der Kirchenwand findet man die in Jesuitenbauten unvermeidliche Sonnenuhr, die noch jetzt, nach über 150 Jahren, getreulich ihre Pflicht erfüllt und jetzt auf $^1/_2$ 12 zeigt. Zu den gewölbten Bogengängen vor uns führt eine elegante Doppeltreppe. Oben in den gewölbten Zimmern und Sälen ist alles noch wie früher. Noch sieht man alte, wohlgearbeitete Fenster und Türen. Den nördlichen Hofraum schließt ein anderer Flügel ab, und im Winkel des Baues führt der Gang hinaus auf eine von je drei Bogen auf den drei Seiten abgeschlossene Veranda mit einer herrlichen Aussicht nach Norden, über den Teich bis nach Córdoba und die Bergwelt zur Linken und die Ebene zur Rechten.

Jetzt wohnt in den weiten Räumen des alten Kollegs von Alta Gracia nur die alte Witwe Señora Llanes de Lozada, die Erbin jener Besitzer, denen nach Vertreibung der Jesuiten Haus und Hof zugesprochen wurde; die alte Dame hütet eifersüchtig alles, was noch von den Jesuiten erhalten ist, besonders die Gegenstände der Kirche, obwohl diese als Pfarrkirche dem Bischof überwiesen wurde.

Vom Gange aus gelangt man auf eine seitliche Empore der Kirche; in diese aber gelangt man auf einer steilen Treppe hinab. Fast alles ist dort noch wie früher: der Altar, wie nachweisbar andere in den Kollegien, ist anscheinbar in den fernen Missionen von Indianern unter Leitung des Bruders Schmidt geschnitzt. Diese Arbeiten wurden den Paraná herab bis zum heutigen Rosario auf Flößen herbeigeschafft und dann auf Ochsenkarren zu Land an den Bestimmungsort gebracht. Dies scheint auch der Ursprung der großen aus Holz geschnitzten Leuchter zu sein. Beichtstühle und Kirchenbänke in diesen Landkapellen sind noch aus der Jesuitenzeit,

auch die Möbel der Sakristei. An der Wand hängt ein Inkunabel-Druckwerk aus der Missionsdruckerei mit der Jahreszahl 1729, um die Ablässe eines altehrwürdigen Kruzifixes anzuzeigen.

Die Sakristei diente einst als Taufkapelle, obwohl der Taufstein verschoben wurde. Man erkennt dies am Symbol des Heiligen Geistes an der zierlichen Decke. Überhaupt fällt in den Landkapellen die elegante Form des Tauforte sauf, die wohl dazu diente, den Indianern und Negern Ehrfurcht vor der heiligen Taufe einzuflößen. Dieser Zweck wurde auch vollständig erreicht. Beim Landvolke ist die Ehrfurcht vor der heiligen Taufe bis heute erhalten, wie ich sowohl in Chile wie in Argentinien bemerkte. Es stirbt nicht leicht ein Kind ohne Taufe; kaum geboren wird es zur Taufe gebracht. Man nennt den Taufakt cristianar.

Über das Leben und Treiben auf dem Landgute Alta Gracia zur Zeit der alten Jesuiten, das übrigens auf allen Landgütern von damals fast gleich war, gibt Aufschluß das noch erhaltene wohlgeordnete Geschäftsbuch von Alta Gracia aus den ersten Jahren nach der Verbannung der Jesuiten. Dies Manuskript befindet sich im Besitze des P. Grenón in Córdoba. Dort sieht man die Art und den Ertrag des Landbaues, der Viehzucht, der Mühlen, der Weberei und Kalkbrennerei, die Ausgaben für Kleidung und Nahrung der Arbeitsleute und deren religiöses Leben. (Libro real común y gral. Cargo y descargo de la rl. hacienda nombrada Alta Gracia . . . 1771.) Über den Absatz der Produkte, welche in die Ferne wanderten, gibt das handschriftliche Tagebuch eines spanischen Kaufmannes Aufschluß, der dabei die rechte Hand der Jesuiten-Prokuratoren war. Es ist jetzt jedenfalls in unserem Besitze.

In Córdoba selbst hatten die Patres außerhalb des damaligen Stadtbereiches, jetzt im westlichen Teile desselben, noch einen Obst- und Gemüsegarten zum Hausbedarf des großen Kollegs Santa Ana, das noch erhalten ist. Dort sieht man die einstigen Bewässerungsanlagen, bestehend aus einem großen mit Ochsen betriebenen Ziehbrunnen und einem weiten, gemauerten Sammelbecken mit Leitungskanälen. Die kleinen, aber soliden Wohnungsräume sind noch erhalten und beherbergen italienische Bauern. Von der Kapelle stehen nur noch die Mauern.

Am 24. Januar war es durch Regenwetter angenehm kühl geworden. Morgens um 8 Uhr fuhren wir mit der Bahn nordwärts und kamen nach anderthalb Stunden zur Station Jesús María, jetzt ebenfalls Erholungsort. Die Brücke über den ausgetrockneten Fluß führt uns zur Pfarrkirche, einst

die Kapelle des Landgutes der Jesuiten. Die Straße zur Kirche bildet der breite Damm des Sammelteiches aus alter Zeit, der für die jetzt in Trümmern liegende Mühle angelegt wurde, wohl auch zur Bewässerung der auch heute noch sich weit ausdehnenden Weinberge, deren Bewirtschaftung der Hauptzweck dieses Landgutes war. Dafür wurden auch die noch erhaltenen großen Weinkeller, jetzt in fremdem Besitze, angelegt.

Die Kirche von Jesús María ist in ähnlichem Stile gehalten wie die von Alta Gracia, mit einer prächtigen Kuppel in der Kreuzung der Schiffe. Hinter derselben ist der eigentümlich flache Glockenturm, der die Jahreszahl 1762 trägt. Die Sakristei, auch hier einstige Taufkapelle, hat eine kleinere Kuppel. Die ehrwürdigen alten Mauern sind zum Teil von Schlingpflanzen überzogen. Die Bogengänge des nördlich anstoßenden Wohnhauses blieben an der Kirchenseite unvollendet.

In den weiten Gartenanlagen stehen noch die langen Reihen der Nußbäume aus der Jesuitenzeit mit Exemplaren von über 7 m Umfang. Auch findet man die aus den Missionen bekannten eigentümlich bittern Apfelsinen, die sich vorzüglich zu Limonaden eignen, und deren Stämme zur Pfropfung edler Fruchtarten dienen.

Der Pfarrer, Señor Magnoli, ein früherer Zögling unseres Priesterseminars in Buenos Aires, und in jener Zeit großer Freund seines Professors, des verstorbenen P. Eduard Brugier aus Konstanz, lud uns freundlich zum Mittagstisch ein, und stellte uns nachher seine Kutsche zur Verfügung, um zu dem nicht allzufernen Landgute Caroya zu fahren, das einst die Fundation des Konviktes Monserrat in Córdoba war. Dort in Caroya hat Bruder Heinrich Peschke den früheren Besitzer des Gutes, Dr. Ignacio Duarte y Quirós, um 1703 in seiner letzten Krankheit gepflegt und das Testament mit unterschrieben: Enrique Luis Pesque, das die Fundation des Konviktes Monserrat enthält und deshalb bis heute im Archiv der Universität aufbewahrt wird. In der Zeitschrift der Universität von Córdoba wurde es 1916 veröffentlicht.

Später, um 1742, hat auch Bruder Joseph Klausner hier in Caroya zeitweise als Verwalter gehaust.

Auch in Caroya fehlen nicht die damals gebräuchlichen Bogengänge und Gewölbe, die noch jetzt trotz der baulichen Erneuerung erkenntlich sind. Auch das Sammelbecken für die Bewässerung findet man in einer Talsenkung der nahen Hügel auf der westlichen Rückseite des Baues. Auf der mäßigen Höhe dieses Hügels zeigte uns der jetzige Hausherr im fernen Nordwesten

das große Landgut Santa Catalina, das man mit Auto in einem Stündchen erreichen könnte, wozu aber die Zeit nicht ausreichte. Noch weiter nordwestwärts liegen die Ländereien des einstigen Weidelandes Candelaria. Dieser Tage bot mir der Senator von Cruz de Eje, wie jetzt jene Gegend heißt, General Olmos, mit großer Freundlichkeit an, gelegentlich auch dort mir alles Bemerkenswerte aus alter Zeit zu zeigen.

Ich wollte die liebenswürdige Gastfreundschaft unserer Patres von Córdoba nicht allzu lange beanspruchen; ich hatte zudem schon ein reiches Material von Aufzeichnungen zur Verarbeitung gesammelt, und in Buenos Aires erwartete mich die gewohnte Seelsorgearbeit, besonders unter den Deutschen. Hier habe ich im Drange der Forschungsarbeit deren wenige getroffen, jedoch wenigstens eine Anregung zu deren Organisation gegeben. Es gereichte mir zum Troste, in unserer Kirche an einem Sonntage aushelfen zu können, als gerade der schon lange von dem chilenischen Pater Hilario Fernández gegründete katholische Arbeiterverein der „Josefinos“ seine Monatskommunion abhielt. Gerade dem Portale der Kirche gegenüber, der Stelle eines Exerzitienhauses der alten Jesuiten, haben die Josefinos ihr schönes Vereinshaus. Außerdem stehen unter der Leitung der Patres zwei große Privatschulen. Das Volk von Córdoba, meist noch der alte Schlag der Spanier und Mestizen, ist den Patres sehr zugetan. Die Vollblutindianer der Comechingones sind anscheinend verschwunden.

Hier in Córdoba, in den neuen prächtigen Bauten der Vorstadt Alta Córdoba auf dem nördlichen Hügel, haben die neuen Jesuiten ihre apostolische Schule, Noviziat und humanistische Studien. In einer Viertelstunde brachte uns am Sonntag die elektrische Straßenbahn hinauf. Das Haus war aber fast leer, da seine Bewohner im nahen Gebirge gerade die Ferien zubringen.

Der Zweck meiner Reise, die für Geschichtsstudien so wichtige Ortskenntnis, war erreicht. Wie ich kam, so bin ich wieder verschwunden. Der Nachtschnellzug brachte mich nach Buenos Aires zurück.

Carlos Leonhardt S. J.

Aus modernen Dramen.

Auch während des Weltkrieges und in den folgenden Jahren der Friedensnot ist der Drang nach dramatischer Gestaltung nicht erstorben. Gerade die Not der Zeit, die Entschließungen von tragischer Bedeutung fordert und nach Erlösung von lastendem Druck schreit, trieb viele dazu, die Bühne mit ihren eindrucksvollen Mitteln zum Ausdruck ihrer Stellungnahme den Lebensproblemen gegenüber zu machen. Dazu kommt noch der stürmische Wille, das neue Drama zu schaffen. Auch die Bühne soll ihre Umwälzung haben; was aber Ziel dieser chaotischen Regungen ist, kann niemand sagen. Zahllose Versuche ringen um das Schauspiel der Zukunft; der Dramaturg Julius Bab spricht von mehr als 300 deutschen Dramendichtungen, die in Manuskripten und Büchern alljährlich durch seine Hände gingen. Und die jungen Dramatiker werden auch gespielt. Aus allerlei Gründen, aus Ehrgeiz, aus Mode, aus Verlangen nach Abwechslung, kaum je nach künstlerisch klaren Grundsätzen führen die Theaterdirektoren jüngste dramatische Kunst auf. Das „lammsgeduldige Publikum aber frißt zumeist alles in sich hinein, was sich neues deutsches Drama nennt" (Bab).

Sieben Stücke aus den zwei letzten Jahren mögen ein Bild des jüngsten Dramas geben.

* * *

Karl Schönherrs letztes Stück[1] ist kein Drama geistiger Arbeiter, wie er es nennt, sondern eine dramatisierte Umweltschilderung. Es handelt vom Kampf, den jetzt die geistigen Arbeiter, im Stücke versinnbildet durch die Ärzte, ums Dasein führen. Dr. Walter, städtischer Arzt, dampfend von der Arbeitslast entfremdet sich die oberflächliche Gattin. Auch nicht ein einziges Mal kann er zur rechten Zeit zum Essen kommen, und dann kann's wieder nicht schnell genug gehen. Und er bringt es fertig, bei Tisch von einer Rektumsuntersuchung zu reden. Kaum eingeschlafen in der Nacht, da geht die Glocke. Dazu fürchtet sie, daß der

---

[1] Karl Schönherr, Der Kampf. Leipzig 1920, L. Staackmann. *M* 7.—; geb. *M* 12.—

Vater ihrem Kind eine Ansteckung heimbringt von seinen Kranken. Da Dr. Walter erfährt, daß Marianne sich mit dem jungen Monteur in der Nachbarschaft tröstet, und da sie ihn mitsamt dem Kind, an dem sein Herz hängt, verlassen will, erschießt er sich. Von der frischen Leiche weg eilen fünf Kollegen — sie waren zu einer Besprechung bei Walter zusammengekommen —, sich um die frei gewordene Stelle zu bewerben. Diese hungerleidenden Ärzte sind auf allzu einfache Formeln gebracht, von dem feinrassigen, stolzen Wallberg bis zu dem gemeinen, boshaften Dr. Blaustein aus Galizien. Menschlich näher kommt nur Dr. Reinisch, der glückliche Bewerber unter den hundert. Er ist verheiratet, erwartet ein Kind. Aber gerade da die Zukunft gesichert ist, erhält er die Gewißheit, daß er selbst schwer tuberkulös ist. Er verzichtet auf die Stelle und ist entschlossen, das Kind, für das er erbliche Belastung fürchtet, nicht zur Welt kommen zu lassen. In einer rührenden Szene redet ihm seine junge tapfere Frau das aus und weckt wieder neuen Lebensmut in ihm.

Dies freundliche Licht, das zu guter Letzt in das trostlose Dämmergrau der drei Akte fällt, ist mehr dem Bedürfnis zu verdanken, versöhnend und ein bißchen rührend abzuschließen, als dem Glauben an eine gütige Weltordnung. Das höhnische Gekicher, mit dem die alte Quacksalberin sich über den Studenten lustig macht, der nach mißlungenem Rigorosum gleich an die Vorbereitung fürs nächste Mal geht, läßt nichts Gutes für die Zukunft ahnen. Es ist ja auch keinerlei Anlauf gemacht, um eine Wendung zum Besseren herbeizuführen. Aus der Besprechung über den Zusammenschluß aller Ärzte, aller geistigen Arbeiter, zu der Dr. Walter seine Kollegen zusammengerufen hatte, ist ja nichts geworden.

Ein Drama geistiger Arbeiter im Sinn einer Handlung, die von den Arbeitern des Geistes getragen wäre, ist also „Der Kampf“ nicht. Auch keine dramatische Schilderung der besondern Tragik, unter der heute der Stand der Geistesarbeiter leidet, was vom Titel nahegelegt wird. Denn das Elend dieser Ärzte wurzelt nicht in etwas, was ihrem Stand als Geistesarbeiter eigentümlich wäre, sondern hat seinen Grund ganz einfach darin, daß es zu viel Ärzte gibt und darum Arbeitslosigkeit herrscht. Richtig ist, daß z. B. in München eine bedeutende Anzahl Ärzte Arbeitslosenunterstützung bezieht. Das gibt für Schönherr Stoff ab für eine Reihe von naturalistischen Szenenbildern, die eine elende Umwelt schildern. Auch das Vererbungselend des Naturalismus geht in der Gestalt des Dr. Reinisch wieder. Für den Mangel an tragischer Handlung ent-

schädigt auch die Charakterzeichnung nicht. Die einzelnen Personen sind derart schematisiert, daß sie mit Recht als Figuren eines Bauernvolkstheaters bezeichnet wurden.

* * *

Der „Kain" des Wieners Anton Wildgans[1], zur Zeit Direktor des Burgtheaters, ist nach Ausweis einer Nachbemerkung das erste einer Dreiheit von Dramen, deren zweites „Moses", deren drittes „Jesus" sein wird. Immerhin ist das Stück so in sich abgeschlossen, daß es einer Würdigung für sich fähig ist. Etwas anderes ist später die Einfügung in den Dramenring. Die Uraufführung war am 12. Januar 1921 zu Rostock.

Fünffüßige Jamben, die an gefühlsgetragenen Stellen in freie, oft gereimte Rhythmen übergehen, heben das Stück in einen Bezirk dichterischer Wahrheit, der erhaben ist über die Forderungen realistischer Naturtreue. Das Gesetz psychologischer Wahrscheinlichkeit und sprungloser Ganzheit bleibt aber bestehen. In Widerspruch mit diesem Gesetz gerät der Dichter, wenn er zuviel Selbstbeschauung und Selbstzergliederung in die einfachen Seelen der urweltlichen Menschen hineinträgt. Zu modern, ganz zeitwidrig mutet ein Gespräch zwischen Abel und Kain an, in dem der seelische Vorgang dichterischer Eingebung — übrigens prachtvoll — beschrieben wird.

In fünf Szenen gliedert sich die Handlung. Kain, der Finstere, von Gott Zurückgestoßene, haßt Gott und Gottes Liebling, den lichten Abel. Er heischt neue „Teilung" der Erde: der eine soll herrschen, der andere dienen. Ein Ringen soll entscheiden, Kain aber denkt auf Mord. Doch Abel siegt und zieht singend von dannen (1. Szene). Abel kehrt des Abends mit den Herden zu Adam und Eva heim. Zum erstenmal ertönt sein neues Werk: die Herdenglocken. Sein Hochgefühl ob dieser Kunstanfänge und seine innige Naturfreude werden im Gespräch mit den Eltern offenbar. Auch die unverstandene Sehnsucht nach dem Weibe. Kain, der eine Zeitlang gelauscht, zerreißt das Idyll mit seiner friedlosen Rede, die sich zur Gotteslästerung ballt. Vergeblich sucht er nach Scheinversöhnung den Bruder in die Waldnacht zu locken (2. Szene). Im Zwiegespräch zwischen Kain und Abel offenbart sich Abels frohes Wissen um Gott, sein seliges Leben in Gott. Da erschlägt der zweifelnde, gottferne Kain in wildem Neid den Bruder (3. Szene). Von Schrecknissen gehetzt kommt der Brudermörder zur Höhle, wo die Eltern schlafen. In

[1] Anton Wildgans, Kain. Ein mythisches Gedicht. Leipzig 1920, L. Staackmann. Geh. *M* 8.—; geb. *M* 13.—

rätselhafter Rede wirbt er um die volle Gunst der Eltern, kündet er die neue Zeit auf Erden an. Die Welt ist von Gott befreit, Gott ist der Mensch, die Erde wird zum Paradies. Den ahnungsvollen Eltern offenbart er zuletzt als Quelle dieses Neuen den Brudermord (4. Szene). Adam und Eva begraben Abel. Kain strömt seinen triumphierenden Gotteshaß in wilden Dithyramben aus. Er sieht seine Nachkommenschaft als ein gottloses Geschlecht der Gewalt, dem das Gold Gott ist. Und immer wieder wird Kain den Abel erschlagen. Mit Evas Wehruf: „Dann wehe der Erde! Weh!" schließt die Dichtung.

Der Konflikt zwischen Abel und Kain ist der Kampf zwischen dem Göttlichen und Widergöttlichen. Abel leuchtet im Glanz aller göttlichen Gaben. Zu ihm kommt künstlerische Eingebung übermächtig, Bilderwogendrang und viele Stimmen. Sein Lied auf den Geier, das an die herbe Schönheit griechischer Chorgesänge mahnt, klingt aus in die Worte: „Aber die Menschen hütet, der auch die Geister weidet . . . Über den Sternen." Das Sehnen nach Unendlichkeit des Lebens, das Aufschweben im Lichtleben der Natur trägt seine Seele zu Gott.

Ihr singend Blut empor
Schleudert die Erde, stimmentausendfalt,
Fittichgehoben, schwerelos hinauf!
Wem gilt der Jubel, Wolken zugesprüht?
Wem gilt die Antwort, wolkenher gestürzt?
O Gott! O Mensch! O Leben, ewig, ewig!
Mit Sonnenfäden, funkelnden, geseilt
An die Gestirne!
Durch goldnen Lichtbluts Adernstrang vereint
Mit Gottes
Sturmlunge, ich der Mensch!
Wo ist die Faust, die Sonnenfäden trennt?
Wo ist die Axt, die Lichtes Strang zerhaut?
Wär' sie, es stürzte
Der Himmel auf die Welt und *eine* Nacht
Begrübe Mensch und Gott!

Mit dem Schrei: „So sei's!" schlägt da Kain den Gottrunkenen nieder. Hoch zum Himmel gereckt stößt er dann mit vertierter Stimme hervor: „Gott, wo bist du? Hier steh' ich, der Kain."

Kain, der Sohn, den die Schlange riet, hat Schlangenart. Machtsucht, Mordlust, Aufruhr gegen Gott und Selbstvergötterung liegt als angeborener Trieb in ihm. Gott ist ihm der Finstere, der unsichtbare Feind, die Spinne, die hinter Wolkenweben sitzt und Menschen fängt,

ein Schakalsschlund, der aus der Opferglut Gedärm einschlürft. In Abel will sein Haß Gott selber fällen. Nach dem Mord klimmt er hinauf zur verbotenen Stätte, wo Gott mit Engeln rastet, „ihn zu fordern, der sich tückisch birgt". Und oben im Gewölk, auf Funkelzacken, im weißen Feuer findet er keinen Gott. Nichts! Nichts! Nur Eis! — Gott ist der Mensch! „Gottähnlichkeit Aas nun, und Gott ist der Kain! . . . Erde ist mein!" Eva stöhnt: „O Grauen, Grauen! Entgöttert die Welt!"

„Kain" ist die erste Phase in dem tragischen Kampf des Prometheusmenschen gegen Gott. Der Dichter ist nicht der Versuchung unterlegen, das Dämonisch-Aufrührerische reizvoller zu gestalten als die kindliche Hingabe an das Göttliche und Gute; mit verschwenderischer Kraft ist Abels lichter, tiefer Charakter gebildet, so daß er dem düstern, wilden Bruder nicht nur die Gunst der Eltern, sondern auch die des Schauenden oder Lesenden abgewinnt. Kain ist gar zu vertierter, entwicklungsloser Bösewicht. Er ist von Anfang, sogar von Geburt an ein Verworfener. Sein Aufruhr erscheint mehr als böses Schicksal denn als freie Willensbosheit. Kain ist allzusehr Sohn der Schlange und durch die Geburt schon der Schlange verfallen, als daß er menschlich fesseln könnte.

Von anderer Seite fällt auch auf Abel, den Gotterfüllten, ein störendes Zwielicht. Was ist's mit dem Gott dieses „mythischen" Gedichtes? Ist's der persönliche Gott der Bibel? Oder ist der Gottname der Bibel mythisch genommen, nur handliches Symbol für den immanenten „Gott" des Pragmatismus oder Pantheismus? Das ist eine still quälende Frage, die eine klare Antwort im „Kain" nicht findet.

Als störender Fremdkörper wirkt Geschlechtliches, das nicht aufdringlich, aber doch unbegründet ist. Daß der Sündenfall als von der Schlange geratene Erzeugung Kains angedeutet ist, mag hingehen. Aber warum modernste Pubertätsnot diesen Urweltmenschen andichten? Es wirkt doch peinlich-lächerlich, wenn Abel mit stockendem Atem fragt: „Vater und Mutter, sagt, wie werden Menschen?" und wenn Eva sich das Gesicht verhüllend mahnt: „Frag nicht!" Widerwille und Grauen aber regen sich, wenn ungestillte Gier den Kain zum Tiere treibt, zur eigenen Mutter lockt.

Hat so der Dichter seinen Tribut an die moderne Verschwommenheit der Weltanschauung und moderne Hypertrophie des Erotischen entrichtet, so bleibt trotzdem noch so viel Schönheit übrig, daß der Gesamteindruck ästhetischen Genuß auslöst.

* * *

Die im Judentum geborene Ungarin Renée Erdös machte sich einen Namen als lyrische Dichterin. Nach Johannes Mumbauer vereinigt sie orientalische Pracht mit ungarischem Feuer, das jedoch in der Glut ihrer erotischen Lieder früher über das hinausging, was das christliche ethische Gefühl zuläßt [1]. Während eines Aufenthalts in Italien 1906 setzte ihre Entwicklung zum Katholizismus ein; 1909 wurde sie in Rom in die Kirche aufgenommen. „Die goldene Schale“, eine Sammlung lyrischer Gedichte, gab der Welt Kunde von ihrer Konversion. Ungefähr gleichzeitig entstand das Drama „Johannes, der Jünger“ [2], das Johannes Mumbauer in deutscher Sprache nachgeschaffen hat.

Die drei Akte schildern die seelische Entwicklung Johannes' des Evangelisten zwischen Karfreitag und Pfingsten. Zwei Wochen nach dem Tode des Meisters, dessen Leichnam aus dem Grabe verschwunden ist, haben die Apostel noch kein anderes Zeichen seiner Auferstehung als die Erscheinung, die Maria Magdalena im Garten gesehen. Die Apostel sind ungläubig: „Es ist ja alles aus. Alles ist aus. Was war, das war.“ Nur Johannes glaubt und wartet, wartet. Selbst die Erscheinung des Auferstandenen, der mit den Aposteln ißt und trinkt, ihnen seine Wundmale zeigt, weckt ihren Glauben nicht. Johannes, der bei dieser Erscheinung nicht zugegen war, klagt:

Herr, warum hast du mich denn nicht gerufen?
Ich wartete auf dich, ich wartete ja immer.
Ich lauschte immer in die Nacht hinaus
Und schaute sehnsüchtig nach jeder Wolke:
Bringt sie ihn nicht? Führt sie dich nicht zu mir?
Ich lugte durch die Mondesstrahlen, ob ich
Nicht irgendwo dein Antlitz sehen könne.
Selbst im Gesange eines bangen Vogels
Meinte ich deine Worte zu vernehmen.
Mein ganzes Sein war ja nur Liebe, war
Verlangen nur und Sehnsucht, ach, nach dir.

Er wartet auf die Stunde und das Zeichen, um dann hinauszuziehen und zu lehren, was der Meister ihn gelehrt. In dies schmerzliche Harren tritt Maria von Magdala in loderndroter Seide, juwelengeschmückt. Sie war einst die Braut des Johannes und wirbt jetzt von neuem um die irdische Liebe des Jüngers — der Glaube an die eigene Osterbotschaft ist

[1] Vgl. Joseph Theeles Essay über Renée Erdös in den „Akademischen Monatsblättern“ 1912, 85 ff.

[2] Renée Erdös, Johannes der Jünger. Aus dem Ungarischen übertragen von Johannes Mumbauer. Mainz 1920, Matthias-Grunewald-Verlag. Geh. *M* 18.—; geb. *M* 23.—

ihr verlorengegangen —, wirbt mit süßen Erinnerungen und ihrer immer noch blühenden Schönheit. Mit kränkenden Worten, in deren Erregung das versuchte Herz zittert, weist Johannes die Jugendbraut zurück. Dem neuen Versuch Magdalenas, ihn durch schmeichelnde Zärtlichkeit und Glutausbrüche ihrer Leidenschaft zu entflammen, begegnet Johannes überlegen, indem er ihren gestorbenen Glauben wiedererweckt und ihre irdische Liebe in himmlische wandelt.

Der Glaube
Ist meine Wurzel, die hineinragt in die Ewigkeit;
Mein Kelch das Heil, das in den Himmel ragt.
Und wir, die mit ihm stehen in dem Garten
Des Evangeliums, wir tragen nicht
Obst für die Erde, sondern für den Himmel.
All unser Blütenstaub wird weggerissen
Vom großen Sturm und in die Herzen eingestreut.
Die Herzen werden so von ihm befruchtet
Und bringen neue Blumen, die uns gleichen ...
Und unsere Kinder sind hienieden alle,
Die schwankend gehn und ohne Führer
In Finsternis des Geistes irren, denen
Die Hand wir reichen und sie sicher führen.
Doch andre Kinder werden wir nicht haben.
Unsere Vaterschaft ist geistig,
Nicht körperlich. Wir werden hingeopfert
Für Christi Wort ... Uns ist nicht gegeben
Der Kuß des Weibes. Jungfräulich bleiben wir ...
Wir stehn am Hochaltar der Welt als Opfer
Fürs Heil der Menschheit, ich die Jünger all' ...
Und du mit uns — auch du, o Magdalena! ...
Für unsre Geisteskinder sind wir da
Und für das Wort, das schon im Anfang war,
Und das bei Gott war. Nicht für die paar flüchtigen Jahre,
Auf denen irdische Freude ihr gebrechlich Schloß erbaut.
Und wenn wir lieben, Magdalena, diese Liebe
Ist anders als die Liebe, mit der andre Menschen
Einander lieben.

So mächtig strömt der Glaube des Jüngers in Magdalenas Seele, daß sie sich gedrängt fühlt, die blinde Ciborea zu wunderbarer Heilung zum Teich Siloe zu senden. Jubelnd sieht Johannes das Erwachen Magdalenas.

Fühlst du nun, o Maria Magdalena,
Daß du und ich zur Stunde nichts andres sind
Als Weihebecher, die gefüllt sind mit dem Glanz
Des Lebens, und aus welchen eine Hand
Den Erdgeschmack der Sinne ausgeschüttet hat?

Fühlst du, welch edeles Getränk in uns
Die Sehnsucht ist, und daß mit uns ein Gott
Den Durst sich stillt? ...

Das Herz voll stiller Trauer kommt Johannes vom See Genesareth zurück, wo er im Verein mit den andern Aposteln den Herrn gesehen.

Die Schwere der Unendlichkeit, die schwindeln macht,
Lag auf den Lidern seiner Augen ... Ich fühlte,
Daß seine kühle Hand an sich gerissen
Die Zügel der dahinschwebenden Zeiten.
Und wenn ich zwischendurch in seine Augen schaute,
So blickt' ich in den unermeßnen Raum,
In welchem die Gestirne kreisen ...
Und Furcht ergriff mich, wenn ich dachte, von
Wie weit er kam, und daß sein Wesen
Nun eins ist mit dem grenzenlosen Leben ...

Nun das sehnsüchtig erwartete Aposteltum ihm naht, möchte er verzagen. Mit seinen weißen Händen, mit dem ans weiche Leben gewöhnten Leib, mit seiner Phantasie voll tiefer Träume, taugt er nicht zum Kämpfer des neuen Reiches. Noch bleibt ihm die Hoffnung auf die verheißene Feuertaufe im Heiligen Geist. Diese Hoffnung geht in Erfüllung, die Blitze und Flammenzungen des Pfingstfestes entfesseln das gebundene Wort in seiner Seele, wandeln den Sperling in einen jungen Adler. —

Obwohl der Hauptreiz in der Lyrik liegt, die durch den Dialog glüht und singt, ist auch die dramatische Wirkung von erlesener Feinheit und Kraft.

Von der Freiheit in der Behandlung historischer Stoffe, die dem Dichter auch religiösen Gegenständen gegenüber, wennschon in beschränkterem Grade zusteht, hat Renée Erdös zu kühnen Gebrauch gemacht. Der Charakter Magdalenas ist willkürlich geändert. Der biblischen Magdalena ist es doch unmöglich, kaum zwei Wochen nach dem Tode Jesu um irdische Liebe zu werben. Gar zu moderne Zweifelsucht ist in ihr kindlich unmittelbares, stürmisches Wesen hineingetragen, wenn ihr die Ostererscheinung als Spiel ihrer fiebernden Sinne vorkommen will. Dem gläubigen Katholiken wird auch die befremdende Zeichnung Marias, der Mutter Jesu, den Genuß stören. Es weicht zu sehr von dem Überlieferungsmäßigen ab, daß die seligste Jungfrau vergebens in bitterem Schmerz auf den Auferstandenen harrt, daß es Pfingsten wird, ohne daß sie ihn geschaut, ohne daß die Pfingstgabe ihr zuteil wird. Ihre Hoffnung ist der Tod.

Siehst du, Salome,
Wie weißer Nebel aus den Sümpfen steigt?
Bald wird die Sonne sinken, und der Abend kommt.

> ... Glücklich sie,
> Die er mit sich genommen! Aber wir,
> Salome, müssen warten ...

So müde Worte spricht Maria zuallerletzt zur Mutter des Jüngers. Vollends aber die Begebenheiten des Lebens Jesu, die von der Heiligen Schrift ausdrücklich erzählt werden, möchte man dem freien Schalten dichterischen Spiels entrückt wissen. Wie seltsam, nicht bloß religiöse Ehrfurcht verletzend, sondern auch den künstlerischen Genuß störend ist es, daß zwei Wochen nach Karfreitag nur erst die Erscheinung des Gärtners vor Magdalena stattgefunden, daß Pfingsten sich an die Erscheinung am See anschließt ohne Himmelfahrt!

* * *

Julius Bab hat in seiner dramaturgischen Chronik der Jahre 1911 bis 1918 beißende Worte geschrieben über den dramatischen Jugendstil, wie er die Bühnenversuche des Expressionismus nennt. Sturm und Drang quälen sich, das neue Drama zu schaffen, ohne den nötigen Weltbesitz erkämpft zu haben, aus dem das dramatische Götterbild zu gestalten wäre. „Diese jungen Leute lieben inbrünstig und wissen nicht wen, hassen und wissen nicht was, schwärmen und wissen nicht wovon und wofür. Diese blassen Knaben haben keine Menschen gesehen und markieren deshalb blasse Typen — sie haben kein gegenwärtiges Milieu durchlebt, kein geschichtliches durchforscht und dämmern deshalb in einer farb- und zeitlosen Allgemeinheit — sie haben keine geistigen Konflikte durchgekämpft und springen deshalb nach Lust und Laune von jedem Kampfspiel ab in unbestimmt begeisterte lyrische Deklamation. Bei einem Blick auf dies jüngste dramatische Geschlecht ergreift einen ein Schwindel vor der Leere, vor diesem abstrakten Raum, in dem nur die Gespenster pathetischer Ausrufungszeichen umgehen.“ [1] Den Versuch, diese Leere, das kaum lyrische, sondern mehr rhetorische Kreisen der Phantasie um die ekstatische Stimmung des vom großen Tatendrang geschwellten Ich als neues Kunstprinzip auszurufen, bezeichnet Bab temperamentvoll als Unsinn.

Typus dieses Jugendstils sei Walter Hasenclevers „Sohn“. Auch Hasenclevers jüngstes Drama „Jenseits“ [2] ist derselben Art. Personen: Raul, Jeane. Schauplatz: Das Haus. In somnambulem Zustand erhält

[1] Julius Bab, Der Wille zum Drama, Berlin 1919, 252 ff.

[2] Walter Hasenclever, Jenseits. Drama in 5 Akten. Berlin 1920, Rowohlt. Geh. *M* 14.—; geb. *M* 20.—

Raul den Antrieb, das Haus seines Freundes aufzusuchen. Während er bei dessen junger Gattin weilt, kommt die Nachricht, ihr Mann sei im Bergwerk tödlich verunglückt. Noch in derselben Nacht gewinnt und besitzt Raul das Weib seines Freundes. Allerlei Spuk verrät, daß der Tote sich zwischen Raul und Jeane drängt. In unheimlicher Mitternachtsszene erschießt Raul das Gespenst, das sich unsichtbar zu den beiden an den Tisch gesetzt. Wieder erwacht Rauls furchtbare Eifersucht auf den Toten, da Jeane ein Kind von ihm unter dem Herzen trägt. Jeane will ihm das Kind nicht opfern. Raul ersticht sie in einem Kuß:

„Sinke hin! Schon hebt sich im östlichen Körper unter der Sonne dein ewiges Sein. Die Gestalt eines flüchtigen Vogels nimmt die flüchtige Seele auf. Sinke hin, Geliebte! Der Bann ist gebrochen. Wandle in deiner Wiederkehr.

Blut und Tränen! Die sterblichen Reste fallen nieder in dein Grab. Die Seele löst sich von der Seele am Schauplatz der Vergänglichkeit. (Es wird dunkel.)

Ich bin allein. Ich bin erloschen. Dort oben leuchtet noch ein schwaches Licht. Die Geister sinken in die Tiefe; es wird dunkel um mich her. Erleuchtung! Erleuchtung! Das Licht wird stärker. Ich bin gestorben. Ich liege im Grab. Ich sehe mich selbst im Grab liegen. Mein Körper, sinke hinab.

(Unsichtbare Hände tragen das Haus ab. Ein zunehmendes Licht beleuchtet seinen Kopf. Es ist, als ob die Wellen des Lichtes von seinem Haupte ausgingen.)

Ich sehe ins Licht. Ich sehe ins Leben. Ich sehe ins Reich der Vergänglichkeit. Ich bin zum letztenmal Mensch gewesen. Ich bin erleuchtet. Ich bin bereit."

Vorhang. Schluß. — Mit ähnlicher Tiefensucht endete der zweite Akt; Raul orakelt auf dem Dach des Hauses:

„Die Geburt der Körper umrollt mich weit. Verstrickt und verdammt zu der ewigen Kette jage ich meiner Bestimmung zu. Ich bin nicht, was ich war und werde.... Ich liebe. Ich will untergehen. Bevor ich versinke: noch einmal Kampf! Kampf mit euch, ihr rohen Gewalten. Kampf mit dir, vergängliche Welt!

(Dumpfer Schrei.)

Kommt die Stimme von drüben? Bist du es oder bist du es nicht? Ich hasse dich. Du hast sie geliebt. Bleibe drüben an deinem Gestade! Wage dich nicht ans Ufer zurück. Hörst du, Toter? Sie ist für mich.

Stürzt nieder, Säulen der Sternenhalle! Ich bin allmächtig, da ich euch nenne. Ich bin die Form. Ich bin das Gesetz. Ich weiß, ihr könnt auf mich niederfallen; aber zermalmen könnt ihr mich nicht. Ich Mensch bin euer Meister geworden. Ich liebe! Ich siege! (Ein Stern fällt.) Vor mir ist Licht!"

In einem Programmheft hat sich Hasenclever selbst über die Aufgabe des Dramas so vernehmen lassen: „Dies Schauspiel hat keine Absicht, es sei denn, die Welt der Lebenden und der Toten zu verbinden. Von der Auffassung ausgehend, daß Leben und Sterben jedes Menschen ebenso un-

verständlich ist wie die ganze Welt, liegt dem Verfasser nichts an der Meinung, der Zuschauer müsse am Schluß der Aufführung die Vorgänge auf der Bühne verstanden haben. Die Welt vollzieht sich in jedem Betrachter anders. Sinn der Kunst ist nicht, Übereinstimmung hervorzurufen, sondern zu erschüttern." — An Unverständlichkeit fehlt es dieser mit spiritistischen und buddhistischen Lichtern arbeitenden Vorspiegelung unergründlichen Tiefsinns nicht. Aber die Erschütterung beschränkt sich auf das Gruseln bei dem Gespensterspuk.

* * *

Oskar Baum hat seinem Dreiakter „Das Wunder"[1] ein Vorspiel angehängt „für den Leser, dem es um die Idee des Stückes geht". Der Träger dieser Idee ist Paul Weyr, der glänzende Aussichten als Schauspieler drangegeben hat, um alle Kraft an die Erfindung einer Maschine zu setzen, die aus Steinen Brot machen soll. Paul will nicht mit Kocker, dem Politiker, in langsamem Fortschritt das soziale Los der Menschheit verbessern, er will nicht mit Harding, dem Dichter, die Menschheit aus der Welt in reine selige Entzückung hinausretten. Was er aber will, ist in dunkeln Worten wohl verborgen.

Paul. Es kann nicht sein, daß die Welt nur einmal entstand. Unendlichkeit kann keinen Anfang haben. Jeden Augenblick muß sie von neuem erst wieder beginnen können! Wozu wäre mir sonst aus dem Blut gewachsen, was mir zusieht und zweierlei in allem unterscheidet? Soll ich das Gute, Reine, Vollkommene nur erkennen und lieben können, damit giftig grauenhaft mein Innerstes zerfresse, daß ich es nie erreichen kann? — Ich will nicht, Hände auf dem Vordermann, das Weilchen Helle zwischen Nacht und Nacht im Kreis um den Gefängnishof des Nichts mich drehen, — Luft, Licht und Muskelregung nur für möglich halten, soweit das zugezählte Stückchen Zeit und Raum der Gnade reicht. Da würf' ich lieber Kopf voran dies Sträflingsfleisch so vom Herzen gegen die Mauer, daß noch die willensentleerte Masse Blut und Hirn tobsüchtig allen weithin die Verachtung ins Gesicht spritzte, die fügsam, unverdrossen, untertänig Maul und Bettlerhände offen, ihre Runden trotten. — Dann ist keine Sünde, kein Unglück böse, vernichtend, keine Niedrigkeit gemein genug. Dann will ich mit diesem Eisenturm nur Feindschaft erfinden aller gegeneinander, gegen Gott, — den Himmel zerreißen, zerfetzen, zerstampfen; Waffen, Geschützmaschinen gegen die Sonne, die Erde! Nichts ist dann selige Hoffnung, Wüste und Öde, Leere — Traum der Erlösung. Verflucht aller Anfang, aller Mutterschoß, der nur in verfliehender Lust zuckte und dem tückische List das göttliche Ergebnis entfoppt. Mich ekelt! —

---

[1] Oskar Baum, Das Wunder. Drama in drei Aufzügen. Berlin-München 1920, Drei Masken-Verlag. *M* 5.—

Stimme. Hasse nicht!

Paul. Ich soll nicht einmal hassen?

Stimme. Du kommst aus dem Unendlichen und gehst in das Unendliche, willst du die zeitliche Begrenzung auf diesem Stückchen Weges nicht verwinden?

Paul. Nein!

Stimme. Du bist die Straße und der Fuß, der drüber geht....

Paul. Wozu der Schmerz beim Erkennen meiner Grenze, wenn er nicht wirken soll?

Stimme. Was könnte dich damit versöhnen, Mensch zu sein: Willst du Rausch der Lust, des Leids — oder Sicherheit der Wahrheit, des Wissens — oder Glück in Liebe und Glauben?

Paul. Erfüllung, Seligkeit ist für das Ziel, das Ende. Wenn ich aber doch Weg sein und bleiben muß!

Stimme. So willst du Stumpfheit, willst du Wahn, dich stets am Ziel zu sehen?

Paul. Ich will das Wunder! (Vorhang.)

Die drei Akte selber sind eine geschickt dramatisierte Erfindertragödie. Am Tage, da die Maschine, an der er seit Jahren arbeitete, zum ersten Male Zucker aus Kohle, Brot aus Steinen liefert, versuchen Mutter und Bruder, ihn als geistesgestört ins Irrenhaus bringen zu lassen. Er setzt sich zur Wehr; es kommt zu einer förmlichen Belagerung. Die Maschine läuft indes weiter. Der Erfinder, der eine Explosion nah weiß, wird beim Versuch, zur Maschine vorzudringen, erschossen. Die Maschine fliegt in die Luft.

Aber der unglückliche Leser oder Zuschauer, dem es um die Wunderidee des Stückes zu tun ist: Wo bleibt doch das Wunder? Wohl hören wir Paul im Hochgefühl der Erfindung Hartig gegenüber in den Jubel ausbrechen: „Jetzt höre, höre und sag' noch einmal, daß es nicht an uns ist, das Wunder zu tun, daß wir nicht die Macht haben, zu rücken am Rande des Möglichen. Wir können durchreißen die Mauer zwischen Geist und Stoff, wir können hindurch, wir können alles!... Wie Wasser, Luft und Sonne in Jahrmillionen aus Basalt des Urgesteins Humus und Keimzelle formten, so spann' ich in meine Maschine Winterfrost und sprengendes Eis, tauenden Golfstrom und lauen Gewitterregen, Fäulnis unter Tropensonne. Ich dränge zusammen, in sechs Tagen schaff' ich die Welt!" (2. Aufzug.) — Wäre durch die Überführung von Anorganischem in Brot die Mauer zwischen Geist und Stoff niedergerissen? Würde der Mensch durch diese Erfindung allmächtig? Macht dieser krampfige Tiefsinn

nicht den menschlich fesselnden Erfinder zum Opfer abstoßenden Größenwahns? Die hineingezwungene innere Bedeutung zersprengt die Gestaltung des äußern Vorgangs.

* * *

Leo Weismantel nennt seine symbolische Dichtung „Der Wächter unter dem Galgen“[1] die Tragödie eines Volkes in einem Vorspiel und einem Nachspiel. Aufstieg und tragischer Umschwung ist aus rückwärts spiegelnden Worten des Nachspiels sichtbar.

Das Vorspiel führt nach Dalmatien. Vater und Sohn pflügen auf steinigem Bergacker. Der Vater müht sich im Glauben, daß der Mensch ein Same, von Gott gesät, der zu tausendfältiger Frucht werden soll im Jenseits. Der Sohn zweifelt, und damit verläßt ihn auch die Kraft, den Pflug zu ziehen. Ihn gelüstet, Samenkorn zu sein, das schon auf dieser Erde seine Frucht trägt. Wie die Handvoll Samen, die der Wind dem säenden Vater entführte und hinausstreute auf reicheres Land, wo er siebentausendfach Frucht gebracht. Und der Sturmwind kommt: Von dem Reiter, dem Söldner des Kaisers, läßt der Knabe sich zum Dienst des Kaisers entführen. Das Vorspiel schließt mit dem rhythmisch bewegten Gebet des Vaters für den Samen, den der Wind entführte. Unheilkündend zerspellt ein Blitz den einsamen, einzigen Baum, der auf dem Bergacker steht.

Das Nachspiel führt unter den Galgen, an dem eine Leiche baumelt, die in siebenfachem Kreis von Wächtern umlagert ist. Im Gespräch der Wächter erfährt man, daß der dalmatische Bauernsohn Kanzler des Kaisers von Byzanz geworden ist, mächtiger als der Kaiser selbst. Der Segen des Vaters und das Schwert, das unter dem Altar der Hagia Sophia gefunden worden, gaben ihm Macht über die Herzen der Menschen. Da verlor der Kanzler auf einmal den Glauben an den Segen des Vaters und die Liebe der Menschen, er ließ das Schwert fallen und entfloh. Dämonophoros, der Neffe des Kaisers, der dem Kanzler nachgesetzt worden war, führte die feindlichen Völker gegen Byzanz. Er fiel jedoch in die Hand des Kaisers, der ihn hängen ließ. Seine Leiche hütet der Wächter unter dem Galgen, damit sie nicht Fahne der feindlichen Völker wird, die sie stark und einig machen würde. — Aus dem Hause in der Nähe kommt die Magd. Ihr Herr ringe mit dem Tode; ihn quäle das Feuer und das Singen des Wächters, das lasse ihn nicht sterben. Aus Barm-

[1] Leo Weismantel, Der Wächter unter dem Galgen. Würzburg 1920, Patmos-Verlag. M 7.50

herzigkeit löscht der Wächter das Wachtfeuer und läßt sein Lied verstummen. — Im gleißenden Mondschein zeigt sich dem Wächter Clarissa, die Nichte des Kaisers und Angetraute des Kanzlers, die diesem seit sieben Jahren das Schwert nachträgt, daß er es wieder ergreife und das Reich rette. Da entfacht der Wächter wieder das Feuer, und der Sang hebt wieder an.

Die Szene wird ins Haus verlegt. Der Sterbende ist der Kanzler, der als dalmatischer Bauer unbekannt hier lebte. Er will sterben als Einsamer, Eigennütziger, weil es ihm würdiger scheint, in der Wahrheit zu sterben, als durch Lüge zu leben. Er sieht voraus und will, daß sein Tod der Tod des Reiches wird und der Untergang von Tausenden. Einsam und eigennützig bleibt Clarissa, unkenntlich als Bäuerin, bei seiner Leiche zurück. In Verzweiflung will sie Hand an sich legen. Der Wächter unter dem Galgen, der Clarissa sucht, nimmt die Einsamkeit von ihr, in ihm fühlt sie die ganze Menschheit nah.

Da er in Liebe zu der dalmatischen Bäuerin entbrennt, gibt Clarissa sich als Weib des Kanzlers zu erkennen. Der Wächter findet das grünseidene Gewand des Kanzlers und hüllt sich darein. Einen Augenblick fällt Clarissa der Täuschung zum Opfer, um ihn dann von sich zu stoßen. Mittlerweile ist die Leiche vom Galgen gestohlen, durchs Fenster sieht man die Diebe mit der Beute entweichen. Der Wächter setzt ihnen nach, vergebens. Zurückgekehrt, vermag er Clarissa dazu, daß er des Kanzlers Leiche an Stelle der des Dämonophoros an den Galgen hängen darf, um selbst der Todesstrafe zu entgehen. Und Zweifel über die Echtheit der Leiche wird der Kampffahne der Feinde ihre Kraft nehmen.

Wie aber der Wächter im grünseidenen Kleid den andern Wächtern sich zeigt, jubeln sie ihm als dem Kanzler zu. Er will nun als Kanzler nach Byzanz ziehen und die Feinde niederwerfen. Da Clarissa die Lüge offenbaren will, sticht er mit dem Dolch nach ihr. Sterbend sendet sie den Wächter in die Berge, daß er dort als Einsiedler bis zum Tode Wache halte bei dem Schwerte. Viele nach ihm werden noch das Schwert bewachen, bis endlich ein Kaiser kommt, das Schwert aus der Hand des letzten Einsiedlers empfängt, um es in friedlichem Sieg über die Erde zu tragen. Und seine Herrschaft wird sein über alle Völker bis zum Jüngsten Tage, da der Christ selbst auf den Wolken kommt. —

Die Figur des Wächters ist einer Sage des Talmud entnommen. Dort muß er den gehängten Verbrecher zur Warnung für dessen Freunde

bewahren. An Stelle des gestohlenen Leichnams hängt er aber mit Hilfe der Witwe von Ephesus denjenigen ihres Mannes auf. Diese Gestalt macht Weismantel zum Helden seines symbolischen Dramas. Der Wächter, der in die Zukunft, die fernste, bis zur Wiederkunft des Christ weist, ist Hauptträger des Symbolismus; denn diese dramatischen Gesichte sind eschatologischer, apokalyptischer Natur. Es ist auch Sinnbild, daß der Verlag sich nach Patmos nennt, der Insel des neutestamentlichen Sehers.

Das Stück ist Sinnbild, Gleichnis. Doch ist es unmöglich, die Grenze zu finden zwischen dem, was Symbolwert hat, und dem, was der dichterischen Belebung des Gleichnisses dient. „Der Wächter unter dem Galgen" ist die Tragödie eines Volkes, des deutschen Volkes. Der Tod des Kanzlers, der den Untergang von Byzanz nach sich zieht, sinnbildet also den Zusammenbruch des Reiches, der als Folge tragischer Schuld eintritt. Worin besteht nun diese? Zu tiefst in der Preisgabe des Glaubens an ein Jenseits, in dem die irdische Arbeit ihre Ernte erhofft; weiterhin in zweifelnder Selbstsucht, die das Band von Mensch zu Mensch, von Volk zu Volk löst.

Dem Vater im Vorspiel, Bild des alten Deutschlands, sind die Dinge nicht gesetzt, damit wir sie besitzen, sie sind gesetzt dem Menschen zur Auferstehung oder zum Fall. Ihm ist die Arbeit im Tiefsten religiös-sittliche Vollendung, nicht Weg zu Macht, Besitz und Genuß. Dem Sohne, dem jüngeren Deutschland, das die Vorkriegskultur geschaffen, raubt Zweifel diesen Glauben. Der Knabe löst sich vom Vater, weil ihn gelüstet, Samenkorn zu sein, das schon auf dieser Erde Frucht trägt.

Und er trägt Frucht. Ihm gelingt es, daß alle Menschen an die Liebe glauben, daß die Feinde sich umarmen, selbst die Parteien im Innern sich versöhnen; die ganze Welt erschauert im Gleichklang der Liebe. Er hat die Menschen gelehrt, die Zäune der Liebe um ihre Gemeinde zu pfählen. Da läßt er sich von Dämonophoros, dem Geist des Zweifels und der Lüge, den Glauben an uneigennützige Gemeinschaft der Menschen rauben, verfällt selbst der Einsamkeit, dem Untergang.

Clarissa, die Trägerin des Schwertes, ist Gleichnis des Glaubens und der Liebe, die trotz allen Schwankens im Volke noch geborgen ist. Sie vertraut das Schwert dem Wächter, dem kommenden Deutschland, dem Höhendrang der künftigen Geschlechter. „Ich bin der Gipfel eines Berges, und sie (die andern Wächter) sind die Talrinnen, die rings mich umgeben, die auf mich schauen als auf ein Beispiel", sagt der Wächter unter dem Galgen von sich selbst.

Das Stück leidet unter der wenig durchsichtigen Symbolik. Wo das Gleichnis über die Bühne geht, muß es in künstlerischer Anschauung seinen Sinn ausstrahlen. Wenn dieser Sinn erst durch den grübelnden Verstand erarbeitet werden muß, hat man es mit einem Bilderrätsel, nicht mit einem Gleichnisbild zu tun. Daß allegorische Dramen als Kunstwerke möglich sind, zeigen Calderons unsterbliche Dichtungen.

Der poetische Wert des „Wächters unter dem Galgen" beruht nicht im sinnbildlichen Gedankengehalt, sondern in Schönheiten der unmittelbar gegenständlichen Handlung, in dem legendenartigen Reiz von Sprache und Begebenheiten. Nicht dem hineingeheimnisten Tiefsinn, sondern den Farben und Formen der Oberfläche verdankt das Stück den Beifall, den es auf der Bühne fand. Bezeichnend ist, daß der Dichter bei der Uraufführung auf dem Stadttheater zu Bochum glaubte, den Zuschauern einen gedruckten Kommentar in die Hand geben zu müssen.

Aus zwei Gründen mußte den sehnsüchtigen dramatischen Versuchen der jüngsten Zeit das vollkommene Gelingen versagt bleiben. Einmal findet sich unter den Dichtern keiner, den sein Genius mit zwingender Gewalt zu dramatischer Gestaltung drängte. Zustandsschilderungen, die in Bühnenszenen ausgebreitet werden; Stimmungen, deren Lyrik in Monologen und Dialogen sich ausatmet; eine epische Fabel, die geschickt in Zwiegespräche umgesetzt ist: das alles gibt noch kein Drama ab. Dem Drama wesentlich ist kämpferische Handlung, die im dialogischen Gefecht der Personen sich abspielt. Kämpfend bewegte Menschen will das Drama, Träger lyrischer Stimmungen, Erleider einer elenden Umwelt, auch kunstvoll zerfaserte fesselnde Geistigkeit sind ihm nicht genug. Das moderne Drama aber ist nie in seiner Ganzheit im gesprochenen Wort ausklingender Kampf von Spiel und Gegenspiel; zu oft ist es dramatisierte Lyrik oder Epik. — Der zweite Grund, der den stürmischen Willen der Jüngsten zum Drama nicht ans Ziel kommen ließ, ist minder wesentlich. Es fehlt am nötigen Stoff, um die Welt des dramatischen Geschehens mit dichterischem Reichtum zu gestalten. Der „Weltbesitz" (Bab) ist zu gering. Zu gering ist der Besitz an der wirklichen Welt, mag sie Gegenwart sein oder der Geschichte angehören, um die Welt künstlerischen Scheins aufzubauen; denn auch die genialste Phantasie schafft nicht aus nichts.

Sigmund Stang S. J.

Dantes Geschlossenheit und unsere Zerrissenheit.

Nun sind wieder einmal am 14. September die Gedanken von Millionen aus allen Ländern der Erde nach Ravenna gewandert, vom Meer über die trostlose Sumpfebene in die sterbensmüde Stadt, die der Friedhof ganzer Zeitalter byzantinischer und lateinischer Kunstentwicklung ist, in die totenstille und meistens grasbewachsene Straße, wo die Minoritenkirche seit 600 Jahren die Gebeine Dantes birgt.

Fast unerträglich scheint der Widerspruch zwischen der spielenden Zierlichkeit des im 18. Jahrhundert von Camillo Morigia geschaffenen Grabmales und dem erhabenen Ernste des Dichters, den es verherrlichen soll. Aber greller ist der seelische Gegensatz zwischen der geschlossenen Persönlichkeit Dantes und der inneren Zerrissenheit seiner heutigen Verehrer.

Sogar unter denen, die vor denselben Altären knien wie er, ringen sehr viele mit quälenden Zweifeln und fühlen sich wie lahme Krüppel gegenüber der ungebrochenen Kraft seines Willens. Nur wenige machen den Versuch, ihr ganzes Denken, Lieben und Handeln harmonisch in ihre Glaubenswelt einzuordnen. Das Leben der Mehrzahl ist Stückwerk, kurzsichtiger Dienst unaufhörlich wechselnder Forderungen, über die nur zuweilen Erinnerung und Hoffnung einende Bogen spannen.

Bei den nichtkatholischen Bewunderern Dantes ist der Zerfall der Persönlichkeit meistens viel weiter fortgeschritten. Sie meinen mit Faust zu wissen, daß wir nichts wissen können. Es klingt ihnen völlig fremd, daß in einem Menschen Religion und Wissenschaft, Moral und Staatskunst, Metaphysik und Liebe eins sein sollten. Erst als der Weltkrieg ihnen auch den äußeren Zusammenhalt der Teile zerschlug, in die sie ihr Leben gespalten hatten, erwachte unwiderstehlich die Sehnsucht nach einem leuchtenden Gedanken, der den Sinn all der Mühen und Enttäuschungen begreiflich machen und die durcheinanderwogenden Kräfte zum Aufbau einer besseren Welt ordnen könnte.

Dante hat die Einheit, nach der wir alle verlangen, großartig verwirklicht. Von höherem Gegenwartswert als seine gestaltungsmächtige Phantasie, sein Himmel und Erde durchstürmender Geist, sein ungebeugter

Heldenwille ist die geniale Kraft, die all sein Schauen und all sein Streben, seine ganze Innenwelt und seine ganze Umwelt zu der wunderbaren Geschlossenheit seines Menschentums schöpferisch verbunden hat[1].

Die Liebe ist vielleicht nicht der am meisten charakteristische, aber sicher der rätselhafteste Zug seines Wesens. Wer ist die Pietra der Kanzonen? Wer die Matelda des Fegfeuers? Wer die mitleidige Gentildonna des Neuen Lebens? Wer ist Beatrice? Man mag streiten, wieviel an diesen Gestalten menschliche Wirklichkeit, wieviel allegorische Verkörperung ist: niemand wird leugnen können, daß die Worte, in denen Dante von ihnen spricht, ein stark und innig liebendes Herz verraten. Zuweilen lodert wild das Begehren der Sinne auf, aber der Zug zum Geistigen, zu ehrfürchtiger Bewunderung und reiner Seligkeit herrscht entschieden vor. Um Beatrice schweben alle Zauber jungfräulicher Anmut und heiliger Würde. Vor dem neunjährigen Kind im blutroten Kleide, vor der jungen Frau, die grüßend vorüberschreitet, vor ihrer blühenden Leiche auf schwarzer Bahre bebt dem Dichter das Herz, versagt ihm die Zunge, umdunkelt sich sein Auge, aber zugleich trägt ihn ihr Anblick zu Gott, und immer erscheint sie ihm als „ein Wunder, dessen einzige Wurzel die wunderbare Dreieinigkeit ist" (VN 29).

Nach dem Tode der Geliebten suchte Dante Trost in der Philosophie. Er las Boethius und Cicero und folgte mit glühender Seele dem Schwarm der Studierenden, der in die hohen Schulen der Dominikaner und Franziskaner strömte. „Und so begann ich", schreibt er über die Philosophie, „in der kurzen Zeit von etwa 30 Monaten so sehr ihre Süßigkeit zu fühlen, daß die Liebe zu ihr jeden andern Gedanken verjagte und zerstörte" (C 2, 13). Aber immer wob Beatrice einen verklärenden Schimmer um die dürren Folianten, und ihre Stimme tönte wie Nachtigallenschlag in die scharfsinnigen Disputationen. Nicht nur fühlte sich Dante durch die Selige zur Ergründung aller Wissenstiefen angetrieben, die Philosophie selber nahm die Züge der geliebten Toten an und ward ihm nun herrlich über alle Erdenfrauen, „Tochter Gottes und Königin des Weltalls" (C 2, 13). Philosophie und Liebe waren eins geworden.

---

[1] Stellen aus dem „Gastmahl" und aus der „Monarchie" gebe ich nach den Übersetzungen von Sauter (Freiburg i. Br. 1911 und 1913), Stellen aus den übrigen Werken Dantes nach der Parallelausgabe von Zoozmann (Freiburg i. Br. 1908). VN = Vita Nuova, C = Convivio, M = Monarchia, I = Inferno, Pu = Purgatorio, Pa = Paradiso.

Die Einheit wurde auch durch die Theologie nicht zerrissen, obwohl Dante sich zwischen den christlichen und außerchristlichen Philosophen seines Zeitalters mit großer Freiheit bewegte. Den Aristotelisch-Thomistischen Anschauungen zog er oft Platonisch-Augustinische vor, und arabische Gedankengänge haben auf ihn weit stärker gewirkt, als man noch vor kurzem ahnte. Aber er wußte, daß es trotz der Mehrheit philosophischer Schulen nur eine philosophische Wahrheit geben kann, denn die wahre Philosophie wohnt in Gott, „fast wie in einer ewigen Ehe“ (C 3, 12). Wie sollte sie also der Theologie, deren Lehren ja aus derselben göttlichen Quelle fließen, jemals widersprechen können? Die Vielheit philosophischer Meinungen beweist nur die Unzulänglichkeit menschlichen Forschens. Erst wenn die Theologie den Geist durch die gnadenvollen Offenbarungen Gottes erleuchtet, findet er den Weg zur vollen Wahrheit, in der er zu ruhen verlangt wie das Wild im Dickicht (Pa 4, 127). Die Vernünftigkeit des Glaubens an die Offenbarung wird durch die Philosophie gesichert (C 3, 7).

Mit Philosophie und Theologie schließt nun die Liebe einen seligen Bund. Was die Gelehrten der Ordensschulen aus der Summa des hl. Thomas erklären, gewinnt für Dante einen himmlischen Klang. Es ist ihm, als ob aus den Reihen der Seligen Beatrice zu ihm niederstiege, ihn lehrte, was sie in Gottes Unendlichkeit schaut, und ihn mit wachsender Sehnsucht dorthin zöge, wo sie selber lebt, „die glorreiche Frau“, in die seine Seele „verliebt war, solange sie stritt“ (C 2, 9).

Einen treffenderen Ausdruck als „sie stritt“ hätte er nicht wählen können. Er war nicht zufrieden, in Philosophie und Theologie die Wahrheit zu erkennen, es drängte ihn, was er geschaut hatte, in Taten umzusetzen. Schon die 4. Abhandlung des „Gastmahls“ erweist seine Vorliebe für die praktische Philosophie, die Ethik. In der „Monarchie“ wagt er den Versuch, die Weltpolitik von den höchsten philosophischen und theologischen Gesichtspunkten aus zu bestimmen. Es kommt hier nicht darauf an, daß er sich dabei im einzelnen auf manche unhaltbare Geschichtsbetrachtung und auf irrige Deutungen der Heiligen Schrift stützt: seine Grundauffassung der geistlichen und weltlichen Gewalt und des Verhältnisses beider Gewalten zueinander ruht auf den sichersten Ergebnissen der Philosophie wie der Theologie.

Und in der „Göttlichen Komödie“ tritt Beatrice auch in diesen ihr scheinbar so fremden Kreis. Sie wird als Führerin der Menschheit zu Gott ein Sinnbild des Papsttums und sie reicht dem Kaisertum die ewige

Krone. Wo sie zum letztenmal mit Dante spricht, zeigt sie ihm in der Himmelsrose den Thron, der auf Heinrich VII. wartet (Pa 30, 133—138).

Von ihm hatte Dante eine Zeitlang die Verwirklichung seiner politischen Ideale erhofft. Mit feurigen Worten beschwor er ihn, den Jammer Italiens zu enden, und beschwor er Italien, im „gnadenreichen Heinrich" den von Gott gesandten Bräutigam zu sehen. Vergebens. Der kühne Luxemburger starb zu früh, Italien verkannte wieder einmal seine Bestimmung, und Florenz, in dessen Gemeinwesen Dante sieben Jahre lang tätig gewesen war, hielt ihm seine Tore auf immer verschlossen. Jeder Anteil an der unmittelbaren Gestaltung der wirklichen Welt war ihm genommen. Aber gestalten mußte er, was als Liebe in seinem Herzen brannte und als höchste Erkenntnis strahlend vor seiner Seele stand.

Er gestaltete es zu einer unsterblichen Dichtung. In die „Göttliche Komödie" faßte er seine Philosophie und seine Theologie, seine Politik und seine Liebe einheitlich zusammen. Ebenso bescheiden als richtig hat er im „Gastmahl" seinen Platz gewählt: nicht „am Tische, wo man das Brot der Engel ißt", sondern „zu den Füßen derer, die daran sitzen", damit er aufhebe, „was ihnen zu Boden fällt" (C 1, 1). Er ist kein ursprünglicher Denker, sondern ein geistvoll wählender Sammler fremder Gedanken. Er ist auch nicht immer imstande, seine Begriffe in künstlerischen Gebilden rein zu verkörpern, sondern manchmal spricht statt des Dichters bloß der Gelehrte.

Aber keinem ist es so vollkommen gelungen wie ihm, das gesamte Wissen und Leben einer großen Zeit mit den stolzesten Träumen des Herzens, dem bittersten Kummer und der zartesten Sehnsucht dichterisch zu vereinen. Diesen beispiellosen Erfolg verdankt er der leidenschaftlichen Gewalt, mit der seine Feuerseele alles erfaßte, und der sprachlichen Meisterschaft, mit der er Worte und Bilder von unerhörter Leuchtkraft prägte.

Die tiefste und stärkste Wurzel seines Denkens, Dichtens und Liebens hat Dante bloßgelegt, als er am Ende seiner Tage wehmütig wie von einer unerfüllbaren Hoffnung von seiner Dichterkrönung an der heiligen Stätte sprach, wo er durch die Taufe ein Kind der katholischen Kirche geworden war (Pa 25, 1—12). Auch von Dante muß gesagt werden, was August Wilhelm Schlegel von Calderon sagte, daß die Religion das Herz seines Herzens war.

Wenn er durch die Gedankenwelt der antiken, christlichen und arabischen Philosophen schweifte, wenn er sich mit der Literatur des klassischen Altertums wie mit den Werken italienischer, provenzalischer und französischer

Dichter vertraut machte, wenn er auf jahrelangen Wanderungen Natur und Kunst und Menschen aller Art kennenlernte, so ward ihm der ganze Ertrag dieses Forschens und Schauens wie von selbst zu Bausteinen eines heiligen Domes. „Alle Jahrhunderte und alle Formen", schreibt Francesco de Sanctis, „haben zu diesem Riesenbau beigetragen, sind in ihm verschmolzen und getauft und alle von einem Geiste beseelt, dem Geiste des Christentums" (Storia della letteratura italiana, 20. Auflage, I [Neapel 1912] 154).

Wie die weltlichen, so waren erst recht die theologischen Studien für Dante keine bloße Bereicherung seiner Kenntnisse, sondern eine Pilgerfahrt zu Gott. „Zu ihm heimzukehren", sagt er im „Gastmahl", „strebt die Seele am meisten an" (C 4, 12). Dante selber war im eigentlichen Sinn der Wanderer, den dieses berühmte Kapitel schildert, der Mensch voll Sehnsucht, „der auf unbekannter Straße einherschreitet und jedes Haus, das er aus weiter Ferne sieht, für eine Herberge hält, und sein Vertrauen, wenn er sich getäuscht sieht, auf ein anderes setzt und so von Haus zu Haus pilgert, bis er zur Herberge kommt".

Ebenso war in den politischen Ansichten Dantes die Religion der alles beherrschende Gedanke. Die weltliche Gewalt leitet er nicht minder unmittelbar von Gott ab wie die geistliche. Aber er betont, „daß die sterbliche Glückseligkeit doch in gewissem Sinn auf die unsterbliche hingeordnet ist", und verwahrt sich daher ausdrücklich gegen die Meinung, „als ob der römische Herrscher nach gar keiner Richtung unter dem römischen Papste stehe" (M 3, 16). Gaspary weist darauf hin, wie tief Dante die Beschimpfung des Papsttums durch Philipp den Schönen empfand, „obgleich sie in der Person desjenigen geschah, den er in die Hölle setzte" (Geschichte der italienischen Literatur I [Berlin 1885] 327). Diese Auffassung findet ihre höchste Bestätigung durch Papst Benedikt XV., der in seiner Dante-enzyklika vom 30. April 1921 schreibt: „Was immer er als zorniger Tadler mit Recht oder mit Unrecht der Hierarchie vorgeworfen hat, nie wollte er die der Kirche gebührende Ehre und die Unterwerfung unter die oberste Schlüsselgewalt auch nur im geringsten beeinträchtigt wissen" (Acta Apostolicae Sedis XIII [Rom 1921] 214).

Daß Dante die Forderungen seines Glaubens, die er so unerbittlich aussprach, auch in sich selber ernst zu verwirklichen strebte, beweisen viele Seiten seiner Dichtungen. Den schweren inneren Kampf, den die „Göttliche Komödie" widerspiegelt, begann er im Walde der Sünde (I 1, 1—3). Das

Gespräch mit Forese Donati läßt ahnen, was durch einige Kanzonen und andere Nachrichten bestätigt wird, daß Dante sich von dem lockeren Treiben gewisser Florentinischer Adelskreise nicht immer frei gehalten hat (Pu 23, 115—117). Aber Leid und Liebe läutern seine Seele, bis er unter Tränen seine Schuld bekennt und in der Beichte Vergebung und Mut zu einem neuen Leben findet (Pu 31).

So fest war diese seelische Umwandlung mit seiner Liebe zu Beatrice verwachsen, daß er die sittlich erhebende Macht der Religion gerade in dieser geheimnisvollen Frau am herrlichsten verkörpert sah. Schon das elfte Sonett des „Neuen Lebens" sagt, daß bei ihrem Anblick Hochmut und Zorn — seine am stärksten ausgeprägten Charakterfehler — entwaffnet werden. Um Beatrice zu gefallen, trennte er sich von dem „gemeinen Haufen" (I 2, 105). Sie ward ihm zum Sinnbild der göttlichen Gnade, die ihn aus der Knechtschaft des Bösen in die lichte Freiheit Gottes führte (Pa 31, 85). Und als er am Ende seines Liedes (Pa 31, 88—90) sie anflehte:

> In mir bewahre deine Gnadenfülle,
> Daß meine Seele sich, die du geheilt hast,
> Dir wohlgefällig löse aus der Hülle —

da hatte er die Hoffnung der fernen Jugend (V N 42), von Beatrice zu sagen, „was noch von keiner jemals gesagt worden ist", glänzend erfüllt.

So ist Dante die lebendige Verkörperung der Einheit von Wissen und Glauben, von Denken und Dichten, von Beten, Arbeiten und Lieben. Wie ein gotischer Domturm des hohen Mittelalters ragt der gewaltige Mann über die Jahrhunderte: die wuchtigsten Quadern wie das feinste Zierwerk sind von dem einen Gedanken zusammengehalten und emporgetragen, den auf der Spitze die Kreuzblume kündet.

Darum vermochte Dante so unerschütterlich den Stürmen zu trotzen, die ihn ohne Unterlaß umbrausten, seit er mit 37 Jahren durch politisches Mißgeschick Vermögen, Heimat und Familie verloren und als armer Verbannter seine lebenslange Irrfahrt begonnen hatte, den Feuertod vor Augen, wenn er es wagen würde, Florenz wieder zu betreten, im Herzen die Sehnsucht nach Weib und Kind, lodernden Zorn und nagende Reue. All das überwand er nicht nur, an all dem wuchs er zur Größe. Statt an Gott, wie so viele Unglückliche unserer Tage, irre zu werden, fand er in Gott die versöhnende Einheit und die unversiegbare Kraft seines Lebens. Carducci war gut beraten, als er die Danteprofessur an der römischen Sapienza

für unvereinbar mit freimaurerischen Anschauungen hielt und am 25. September 1887 an den Großmeister Adriano Lemmi schrieb: „Per mè la grandezza di Dante non esce dallo stretto Cattolicismo“ — Dantes Größe ist durch und durch katholisch.

Und wir, deren Seelen von Trauer über das Schicksal unseres Vaterlandes umdüstert und von tausend wirren Stimmen, die Rettung versprechen, umschwirrt sind, wir wollen nie vergessen, daß wir dem wahren Heil nur soviel näher kommen, als wir nach der inneren Geschlossenheit streben, die wir an Dante bewundern. Sie ist kein Vorrecht des Genies, sondern ihrem Wesen nach die ewige Forderung jedes echten Menschentums. Wem wenig gegeben ward, der darf dieses Wenige erst recht nicht zerflattern lassen. Und gerade weil den meisten unserer Zeitgenossen diese Einheit so völlig fehlt und so bitter notwendig ist, nennt Papst Benedikt XV. Dante „weit moderner, als irgendeiner von den neuen Sängern des alten Heidentums ist, über das Christus am Kreuze gesiegt hat“ (Acta Apostolica Sedis XIII [Rom 1921] 216).

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen.

Bildende Kunst und Musik.

1. Als Herre Krist geboren ward. Christnachtsröselein, gebrochen dem ewigen Lieb von Paschalis Schmid. Mit 104 meist ganzseitigen Bildern in getöntem Schwarzdruck, zahlreichen Initialen und Noten. 4° (192 S.) München 1921, Gesellschaft für christliche Kunst. In Pappband mit Farbschnitt *M* 96.—, in Halbleinen mit Goldschnitt *M* 102.—
2. Weihnacht. Geschichtlein von Lukas Klose. Bilder von Matthäus Schiestl. 2., vermehrte Auflage. kl. 8° (128 S.) München 1920, Gesellschaft für christliche Kunst. In Pappband *M* 10.50, in Halbleinen *M* 12.—, in Ganzleinen mit Goldschnitt *M* 20.—
3. Terborch und das holländische Gesellschaftsbild. Von Dr. Walter Rothes. (Die Kunst dem Volke, Heft 41/42.) Mit 88 Abbildungen. 4° (56 S.) München 1921, Allgemeine Vereinigung für christliche Kunst. *M* 7.20, für Ortsgruppen, Vereine und Schulen bei gemeinsamem Bezug von wenigstens 20 Stück direkt bei der Geschäftsstelle (München, Renatastr. 6/II) Vorzugspreise.
4. Die Überwindung der musikalischen Impotenz. Von Dr. Karl Blessinger. 8° (98 S.) Stuttgart 1921, Dr. B. Filser. *M* 9.—
5. Anton Bruckner, sein Leben und seine Werke. Von Franz Gräflinger. (Deutsche Musikbücherei, begründet und herausgegeben von Gustav Bosse, Bd. 20.) Mit 11 Bild- und Faksimilebeilagen. 8° (150 S.) Regensburg 1921, G. Bosse.

1. Wenn man dieses köstliche und reiche Buch zur Hand nimmt, könnte der Zweifel leise anpochen, ob denn die schweren Erlebnisse der letzten Jahre vielleicht nur ein böser Traum gewesen seien, so vollendet ist es in der Ausstattung, die den besten Werken in der Vorkriegszeit durchaus ebenbürtig ist, und so erfüllt ist es inhaltlich von reinster Weihnachtsfreude und süßem Frieden, als wäre die Menschheit nie aus dem Paradiese vertrieben worden. Man fragt sich, wie es doch möglich war, daß bisher noch niemand auf den klugen und menschenfreundlichen Gedanken kam, aus den zarten Weihnachtsgaben des deutschen Mittelalters in Bild, Ton und Wort das Beste zu sammeln und uns in goldner Schale anzubieten. Nun es dank der unermüdlichen und weisen Arbeit des Herausgebers und der Opferwilligkeit des Verlags geschehen ist, können wir nicht nachdrücklich genug jeden, der einmal stille Stunden wünscht oder andern stille, nachdenkliche Stunden bereiten möchte, auf das Werk hinweisen. Wir finden da kurze, kernige und gedankenreiche Lesungen aus alten Predigern, Mystikern und Hagiographen,

alte Dichtungen mit und ohne alte Melodien (auch ein vierstimmig gesetztes Lied ist darunter), liebliche Bilder der deutschen, niederländischen und flämischen Schulen, Randzeichnungen Dürers mit Texten in altertümlicher, aber neu gefertigter Frakturschrift, die ebenso wie Titel, Buchschmuck, die meisten Initialen und die leise tremolierende Umrißlinie von Oskar Beringer mit gewohnter Feinfühligkeit hergestellt sind. Nichts wurde an Kosten gespart, um das Buch zu einer erlesenen Augenweide zu gestalten. Von der Mühe der Redaktion kann nur der einen Begriff haben, der wie Referent das Werden des Buches von seinen Anfängen an verfolgen konnte. Möge es darum auf vielen Weihnachtstischen den verdienten Vorzugsplatz einnehmen. Solche Freudenbringer braucht unser niedergedrücktes Volk, und dem Herausgeber gebührt der Ehrentitel eines Apostels der Freude.

2. Matthäus Schiestl ist ein besonderer Liebling jenes Teiles unseres deutschen Volkes, der bei der fortschreitenden Verseuchung noch im Kerne gesund geblieben ist[1]. Kein Wunder, daß dieses Büchlein, das so viele erquickende und poesievolle Weihnachtsbilder von seiner Hand enthält, so begeisterte Aufnahme im christlichen Haus gefunden hat, daß binnen Jahresfrist das 15. Tausend gedruckt werden konnte und eine holländische Übersetzung Bedürfnis wurde. Umrahmt sind diese Bilder von bald zarten, bald naiv-derben mittelalterlichen Gedichten und vor allem von den neun sinnigen Weihnachtserzählungen Lukas Kloses, die ebensowenig wie Schiestls Bilder und die alten Verse von moderner Problematik erfüllt sind, dafür aber den Weihrauchduft der Krippenstimmung ausschwingen und den Leser in den Zauberkreis des Märchens bannen.

3. Zur Zeit, wo Rembrandt und Frans Hals ihre großen Werke schufen, gab es in Holland eine Reihe von Meistern, die ihre Bildstoffe dem Leben bürgerlicher Kreise entnahmen und sich damit weit mehr die Gunst des Publikums erwarben als die genannten Großmeister. Eine behagliche Biedermeierstimmung liegt über den Bildern der Terborch, Dou, van Miris, Vermeer, de Hooch, zugleich aber eine malerische Kultur von hohem Rang und eine Freiheit in der Komposition, die am besten, wie auch Rothes hervorhebt, das Eindringen barocker Stilgrundsätze in die holländische Kunst kündet. Hat auch keiner von diesen liebenswürdigen Malern das lebhaft sprudelnde Temperament, die Flüssigkeit des Farbenvortrags, das fast impressionistisch kecke Zugreifen erreicht, das Adriaen Brouwer auszeichnet, so haben doch auch sie in der künstlerischen Verklärung des Stofflichen Bedeutendes und für die Kulturgeschichte ihres Volkes Wichtiges geleistet. Über alles das unterrichtet Dr. Rothes an Hand zahlreicher guter Bilder in klarer, leichtverständlicher Sprache. Der Preis des Heftes ist für heutige Verhältnisse außerordentlich niedrig und auf die verdiente Massenverbreitung berechnet.

4. Die kleine Schrift „Überwindung der musikalischen Impotenz“ des schnell zu Ansehen gelangten Musikschriftstellers hat es sich zur Aufgabe gestellt, die von Hans Pfitzner in seiner gereizten Streitschrift „Die neue Ästhetik der musikalischen Impotenz“ aufgewühlten Probleme vom Standpunkt des ruhigen Beobachters aus

[1] Eine größere, prächtig ausgestattete Monographie über den Künstler wird demnächst im Verlag der Gesellschaft für christliche Kunst in München erscheinen.

zu untersuchen. Während Pfitzner die Impotenz allzu einseitig bei den „Neutönern“ finden möchte, erblickt sie Blessinger hüben wie drüben. So wenig er das von den Musikrevolutionären Geleistete anerkennt, ihr Streben flößt ihm Achtung ein als der Ermutigung und Förderung würdig. Unser traditionelles Tonsystem dagegen erscheint ihm wie eine ausgepreßte Zitrone, die keinen Saft mehr gibt. Nur auf neuen Wegen könne darum die musikalische Impotenz überwunden werden. Es ist also das, was heute die Geister bewegt, nur auf den Sonderfall der Musik angewendet. Alle ästhetischen Auseinandersetzungen, mit denen der Verfasser diesen Kern seiner Schrift umkleidet, haben nicht so sehr praktische als psychologie-wissenschaftliche Bedeutung, wobei man bisweilen auch anderer Meinung sein kann als der Verfasser, ohne die Stellung der Grundfrage zu verrücken. So glaube ich z. B., daß ein „latenter“ Einfall, der sich nicht gleich in Noten ausdrücken läßt, überhaupt noch kein musikalischer Einfall ist, sondern höchstens eine Vorbereitung, Assoziationen anderer Art, die noch gar nicht zum eigentlichen musikalischen Schöpferakt zählen. Wie nun die Überwindung der musikalischen Impotenz vor sich gehen soll und wie die Grundlage unserer europäischen Musik, unser Tonsystem weiter ausgebaut werden soll, darüber kann der Verfasser begreiflicherweise nichts sagen. Er hat eben recht, daß große künstlerische Leistungen nicht verstandesmäßig errechnet werden können, sondern intuitiv geschaffen werden. Erst ein Genie wird uns vor die vollendete Tatsache stellen. Aber auch das Genie wird das große reformatorische Werk erst schaffen können, wenn die geistigen Grundlagen, über die ich gerne vom Verfasser Näheres gehört hätte, sich entsprechend gewandelt haben, denn Kunst ist nicht Wurzel, sondern Blüte der Kultur.

5. Ein Volksschullehrer alter Prägung, arm an irdischen Gütern, aber bieder, gottesfürchtig und bescheiden, ohne Trieb nach höherer wissenschaftlicher Durchbildung, aber ganz erfüllt von genialen musikalischen Gedanken, die er in einer Reihe großer Werke von Weltbedeutung niederlegte, das war Anton Bruckner. Nur eine Umrißzeichnung seines Lebens und Schaffens will unser Büchlein sein, aber das Bildnis ist treu und mit Liebe gefertigt und durch knappe Analysen seiner Werke bereichert, die sich nicht in Einzelheiten verlieren und darum weiteren Kreisen der Musikliebhaber, für die das Büchlein in erster Linie gedacht ist, auf den Leib geschnitten sind. Einige bisher unveröffentlichte Briefe liefern neue Bausteine zur Lebensgeschichte des Meisters, die Gräflinger bereits 1911 in einem größeren Werk mit Geschick entworfen hat.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Ist der Prophet des Abendlanduntergangs etwa kein Pessimist?

Als man im Jahre 1888 Arthur Schopenhauers 100. Geburtstag feierte, bedienten sog. Weltblätter ihre Leser mit der Entdeckung, der Frankfurter Weise sei als Optimist anzusehen, denn der Grundton seines Hauptwerkes sei Wille zum Leben, Wille zum Glück [1]. Der Jubiläumsstimmung, wie sie in Tagesblättern aufschäumt, kann man manches nachsehen; niemand erwartet, daß sie nüchtern urteile und vorhalte. Der gedachten Entdeckung war denn auch die Lebensdauer einer Eintagsfliege beschieden. Arthur Schopenhauer blieb und bleibt für ernstere Denker „der klassische Vertreter des Pessimismus" [2]. Man hat Oswald Spengler den Schopenhauer der Geschichtsphilosophie genannt [3]. Denn der pessimistische Eindruck seines Werkes ist ja geradezu überwältigend. Allein Spengler selbst erklärt das als Irrtum. In seinem Schriftchen „Pessimismus?" (Berlin 1921) deutet schon das dem Titel beigefügte Fragezeichen die Meinung des Verfassers an. Das Schriftchen soll feststellen, daß Spengler kein Pessimist ist.

Man könnte fragen, warum will der Herold des Abendlanduntergangs nicht Pessimist sein? Die Gesellschaft, in die er als Pessimist geriete, müßte ihm nach seiner Gesamtanschauung als die seiner einzig würdige erscheinen. Er spricht jetzt von der „bestürzenden Aufschrift" seines Werkes. Hat je arbeitsfreudiger Optimismus einen bestürzenden Eindruck gemacht? Wenn aus dem Buchtitel uns der tödliche Blick des Medusenhauptes anstarrt, kann man erwarten, daß der Inhalt des Werkes Lebensmächte auslöse? Ein Rezensent von Spenglers Untergangsbuch, der mit Lob und Bewunderung nicht kargt, glaubte doch darauf aufmerksam machen zu müssen, daß „nichts mit den bisherigen Namen genannt wird" [4]. Allein dabei wird es doch wohl bleiben: Niedergänge sind nicht Untergänge; Niedergänge können Wellentäler sein, denen ein Ansteigen folgt; Untergänge sind Abstürze in Vernichtung, die Auferstehungen ausschließen. Grundanschauungen des Verfassers bestätigen das. Jede Hochkultur durchmißt ihm zufolge Frühlings- und Sommerzeiten, dann folgen Herbsttage, und das unausbleibliche Ende ist schlechthin Ende, Winterstarre und Tod. Jede Hochkultur legt die Wegstrecke von der Wiege zum Grabe zurück, und ihre Epochen folgen dem Ablauf des Menschenlebens vom Kindheits- zum Greisenalter. Wenn jemand aus solchen, gewiß nicht neuen Grundanschauungen die Abfolge der Kulturgeschichte konstruiert, dann erwartet man, daß er sich mit Stolz zum Pessimismus bekenne, zum Pessimismus als dem letzten Wort menschlicher Weisheit. Noch einmal,

[1] Vgl. diese Zeitschrift 35 (1888) 94.

[2] F. Überweg-K. Österreich, Grundriß der Gesch. der Philos.[11] IV (1916) 121.

[3] H. Scholz, Zum „Untergang" des Abendlandes (Berlin 1920) 43.

[4] F. Dornseiff in „Die neue Rundschau" 1919, Mai (640).

warum will Spengler nicht Pessimist sein? Es hat den Anschein, als sei er sich der ungeheuren Verantwortung bewußt, welche der phänomenale Erfolg[1] seines Werkes ihm aufladet. Er spricht zu Zehntausenden, vorab zur akademischen Jugend. Daß wir augenblicklich nichts weniger brauchen können als einen durch Pessimismus gelähmten Nachwuchs unseres Volkstums, liegt am Tage. Daher vielleicht die Abschüttlung des Pessimismus.

„Nein, ich bin kein Pessimist. Pessimismus heißt keine Aufgaben mehr sehen. Ich sehe so viele noch ungelöst, daß ich fürchte, es wird uns an Zeit und Männern für sie fehlen" (S. 15). Nun, so einfach ist die Sache doch nicht. Was ein Sklavenzwingherr seiner Menschenherde zu tun befiehlt, sind Aufgaben, die er stellt. Sind das befreiende, von Elend befreiende Aufgaben? Wir allzumal sind aber im Kulturuntergangssystem Sklaven des Schicksals. Ist Schopenhauers Verneinung des Willens zum Leben nicht auch eine Aufgabe? Und doch gilt sie als die klassische Formel des Pessimismus. Wer menschenwürdige Aufgaben sieht und stellt, anziehende, erhebende, ertragreiche, beglückende Kulturaufgaben, der kann sagen: „Ich bin nicht Pessimist!" Ist aber Arbeit, nicht etwa bloß auf den Untergang hin, sondern *am* Untergang selbst, ist diese menschenwürdig, erhebend, ertragreich, beglückend? Es gebe Menschen, schreibt Spengler, welche „den Untergang der Antike mit dem Untergang eines Ozeandampfers verwechseln. Der Begriff einer Katastrophe ist darin nicht enthalten". Die Antike war kein Ozeandampfer, das wird zugegeben. Aber Untergang ist Untergang. Ist erst recht völliger Untergang, wenn vom Untergegangenen gar nichts, auch kein Fortwirken und Fernwirken seiner Kulturgüter übrig bleibt, wie es nach Spengler beim Untergang der Antike der Fall ist? Ein Schiffsuntergang geht schnell und ist *eine* Katastrophe, der Kulturuntergang zieht sich vielleicht über Jahrhunderte hin und ist nicht *eine* Katastrophe, sondern ein Inbegriff von Katastrophen, wie man das am bolschewistischen Rußland sehen kann. Spengler schreibt weiter, man schalte die pessimistische Seite gänzlich aus, wenn man statt „Untergang" „Vollendung" sage, was den Sinn des Begriffs nicht ändere. Sehr seltsam in der Tat, man erinnert sich wiederum des Urteils: „Nichts wird mit den bisherigen Namen genannt." Spenglers Untergänge setzen allerdings, so viele ihrer sind, eine vorhergehende Hochblüte und Vollendung voraus, fügen aber etwas hinzu, was uns nicht allzu fröhliche Wissenschaft dünkt, nämlich daß demnächst alles aus, vorbei und dahin ist, die einstige Vollendung und alles übrige noch dazu. Nennt man aber nicht auch den Tod „Vollendung"? Im christlichen Sinn ist er es, als Eingang ins ewige Leben. Ohne diesen Glauben ist er vollendetes Hinwerden, ein solches, das gründlicher nicht sein kann und in *dem* Sinn vollendet ist. Im nämlichen Sinn ist Nirwana Vollendung. Sie gilt aber auch als pessimistischste aller „Vollendungen".

---

[1] Die erste Auflage erschien 1919, im folgenden Jahr schon die Auflage 23 bis 32 (37.—50. Tausend). Format Großoktav; Umfang xv und 616 Seiten; Preis ungeb. *M* 36.— Der zweite Band soll demnächst erscheinen. Gleichzeitig des ersten 54.—63. Tausend.

Man könnte meinen, das alles sei mehr oder weniger ein Wortgeplänkel. Indes weisen Spenglers Leitideen nach gleicher Richtung. Spengler spricht in seinem Werk von acht Kulturen, handelt aber im ersten Band eingehender nur von dreien. Ja unter diesen dreien wird nur die erste und letzte ausführlich besprochen. Es sind die antike, die arabische, die abendländische Kultur. Ihre Schöpferinnen sind Seelen, Kulturseelen. Die apollinische Seele erschuf die antike, die magische Seele gestaltete die arabische Kultur; die faustische Seele ist Mutterschoß der abendländischen. Diese drei und alle andern Kulturen haben vollkommen gleichartige Abläufe; sie entsprechen der Jahreszeitenfolge oder den Lebensphasen des Menschen. Die ansteigende Kurve führt von den primitiven Anfängen über Fortschritte zur Vollreife und Hochblüte. Ihren Scheitelpunkt nennt Spengler das „Kulturklimakterium". Die nun notwendig fallende Kurve bezeichnet die Endzeiten aller Hochkulturen. Es ist nach Spengler die Epoche der Zivilisation. Die Kultur ist Organismus, die Zivilisation Mechanismus. Die Kultur ist „lebendiger Leib eines Seelentums", die Zivilisation tote Mumie [1]. Wir Heutige haben den Todeskampf der Faustischen Seele hinter uns [2]. Die abendländische Kultur ist nicht mehr Kultur, ist Zivilisation, auf der Gleitbahn der Abwärtsbewegung. Wie die Abfolge der Tage das Jahresende herbeiführt, so stürzt jede Zivilisation dem Untergang zu [3]. Die einander folgenden Tage erzeugen jedoch nicht eigentlich das Jahresende, alle Werke der Zivilisation aber erzeugen den Untergang; sie erscheinen als dessen Anbahnung, Vorwegnahme, Beschleunigung. Wenn Spengler hofft [4], daß sein Buch die Jugend für die Technik, die Marine, die Politik gewinne, der Lyrik, der Malerei, der Erkenntniskritik entfremde, so bedeutet das nach Spenglers eigenem System Beschleunigung des Untergangs, ein sich kopfüber Hineinstürzen. Das ist etwa kein Pessimismus? Hat die Aufforderung zum Beschleunigen des Untergangs nicht eine fatale Ähnlichkeit mit dem Selbstmordmassenbeschluß E. v. Hartmanns? Der erschien dem Philosophen des Unbewußten nicht bloß als das einzig vernünftige Kulturende, sondern auch als pessimistische Übertrumpfung von Schopenhauers Pessimismus. Ja, Spenglers eigenes Buch ist nach Spenglers ehernen Schicksalsgesetzen ein Zivilisationsprodukt. Es erschließt nicht bloß den Ausblick auf unentrinnbaren Untergang. Es treibt dahin, wie die Flüsse zum Meer treiben. Als Begleitmusik zum Kulturuntergang ist das nun schon berühmte Werk wahrhaftig kein Gloria in excelsis, vielmehr ein trostlos düsterer Trauermarsch. Wenn man einen Trauermarsch in flottem Tempo spielt, verballhornt man ihn; ein anfeuernder Militärmarsch wird gewiß nicht daraus.

Am Schluß seines Schriftchens weissagt Spengler: „Römische Härte ist es, was jetzt in der Welt beginnt." „Alles andere kommt nicht in Betracht." „Zu einem Goethe werden wir Deutsche es nicht wieder bringen, aber zu einem Cäsar." Gott sei bei uns! Er wird danach sein. Ein metallharter Geldmensch, ein gefährliches Raubtier, das beutegierig Landkarten ausbreitet und beim Anblick des

[1] Untergang [3] I (1919) 488. [2] Ebd. 397.
[3] „Innerer Tod" (a. a. O. 488), der für uns um 2000 eintreten wird.
[4] A. a. O. 57.

noch zu Erraffenden in Ekstase gerät, ein Mann der stärksten Faust, verkörperte Machtvergottung. Cecil Rhodes ist ein Vorläufer. Aber ein Kind neben dem kommenden Unhold, der nur ein Gutes hat, daß er nämlich Schluß macht und Schluß ist, der eigentliche Untergangsmensch![1] Einen Trost, den Spengler uns vorläufigen Untergangsmenschen gewährt, spendet er mit den folgenden Worten:

„Auch das, die Voraussicht des unabwendbaren Schicksals, gehört zur Mitgift des historischen Blickes, den nur der Faustische Geist besiegt." (Seine Seele ist aber seit 100 Jahren tot!) „Wir kennen unsere Geschichte. Wir werden mit Bewußtsein sterben und alle Stadien der Auflösung mit dem Scharfblick des erfahrenen Arztes verfolgen."[2]

Wenn das nicht lauterster Pessimismus ist, was ist es dann? Etwa Optimismus? Oder keines von beiden? Dann müßte gesagt werden: ich bin jenseits von Optimismus und Pessimismus, ich wandle in den Gefilden der Skepsis und der Stoa. Die brauchen aber keinen Kolumbus. Sie sind schon der Antike wohlbekannte Gegenden.

* * *

Der erste Band Spenglers wirft so viele Fragen auf, die der zweite beantworten soll, daß eine zusammenfassende Würdigung vor dem Erscheinen des zweiten nicht angängig erscheint. Hier wurde an ein abschließendes Urteil nicht gedacht. Das aber steht fest, und dabei wird es bleiben: Spengler vermag den Pessimismus nicht abzuschütteln. Und zudem verschüttet er geradezu, soviel an ihm liegt, die ewigen Quellen des Optimismus.

Es gibt eine Kulturmacht auf Erden, die dem Kulturuntergang traurig, aber gelassen ins Auge blicken kann. Kein Medusenhaupt vermag ihre ewigen Lebensmächte erstarren zu lassen. Auch auf der Trümmerstätte der abendländischen Kultur würde ihr Sursum corda erschallen, zu neuen Anstiegen aufrufend. Sie vermag das Glückbedürfnis der Menschen dergestalt zu erfüllen und zu übererfüllen, sie hat es so sehr geschärft und gehoben, daß den Ihrigen die Kunde von der Vernichtung aller Geisteswerte wie Teufelsspuk erscheinen muß. Frohe Botschaft war ihr Wiegenlied, frohe Botschaft ist ihr Alpha und Omega. Daß vom Optimismus als säkularer Weltmacht überhaupt gesprochen werden kann, ist ihr allein zu danken, dem Herold, Hüter und Gestalter christlicher Ideen und Ideale, der katholischen Kirche. Sie hat eine eigene religiöse Kultur geschaffen, deren Wahrzeichen sind hochfliegender Idealismus, wie es nie einen gab, Weltweite, Allseitigkeit und Geschlossenheit, logische Geschlossenheit, soziale Geschlossenheit, Einheit im jeweiligen Heute, Einheit in der Abfolge ihrer Dauer. Sie hat auf die profane Kultur tiefgehenden Einfluß ausgeübt, die Retterin der antiken Kulturgüter, die Erweckerin und Erzieherin der abendländischen Kultur. Sie gab der abendländischen Kultur den Idealismus auch im profanen Kulturstreben, den Zug ins Weltweite, zu übernationaler Weltkultur, die Allseitigkeit. Immer ging ihr Streben auch auf die geschlossene Einheit der profanen und der religiösen Kultur.

---

[1] Zum Vorstehenden vgl. Untergang[3] I (1919) 50 ff. u. a.

[2] Untergang[3] I (1919) 397.

Von ihr ging die Spaltung nicht aus, der Ausgangspunkt von Niedergängen. Was vom historischen Standpunkt zunächst und zumeist ins Auge fällt, ist die Kontinuität ihrer Geschichte: ein Gott, eine Lehre, ein Kultus, eine Kirche und zumal gestern, heute und immer ein und der nämliche Christus in allem und über alles.

Welche Stellung hat Spengler in seinen Kulturbildern dieser Weltkulturmacht gewiesen, welche Stellung insonderheit ihrer Kontinuität. Antwort: Gar keine. Er zerbricht ihr, man verzeihe den Ausdruck, das Rückgrat. Denn von der Urkirche bis über die Zeit der großen Kirchenväter ist Christentum und Kirche eine Nebenerscheinung (man könnte auch sagen die Vorgeschichte) der arabischen — jawohl der arabischen Kultur, dieser Schöpfung der magischen Seele! Vom Jahre 1000 etwa ab eine Nebenerscheinung der abendländischen Kultur, dem Produkt der Faustischen Seele. Paulus, der „Früharaber“, und Bonifatius, der Germane, gehören verschiedenen Welten an. Die Religion unserer Kirchenväter, die Religion der Kreuzfahrer seien zwei verschiedene Religionen. Indes die immanente Logik im Denken und in den Tatsachen läßt ihrer nicht spotten. Ist über uns der offene Himmel christlicher Hoffnung, wuchtet ein bleierner Himmel über den Sklaven des Untergangschicksals, lastet auf ihnen der Alpdruck der quälenden Frage: Wozu?

In den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hielt Du Boys-Reymond im größten Hörsaal der Berliner Universität eine öffentliche Vorlesung über naturwissenschaftliche Weltanschauung. Erst, in vielen Stunden, über die naturwissenschaftliche „Genesis“. Zuletzt wendete er sich der naturwissenschaftlichen Eschatologie zu und legte die damals fast allgemein herrschende Entropie des Weltalls dar. Seine letzte Frage war diese: Wenn alle Kulturgüter der Vernichtung anheimfallen, wozu dient dann die ungeheure Kraftanstrengung und Vergeudung? Seine letzte Antwort und sein letztes Wort lautete wörtlich so: „Der Rest ist Schweigen.“

Damals wie heute gibt es keinen kulturfreudigen Optimismus ohne Gott, ohne Christus, ohne Kirche. **Robert von Nostitz-Rieneck** S. J.

Kinderkunst.

In Zeiten, wo die klassische Form Theorie und Praxis der Künste beherrscht, wird das Problem „Kind und Kunst“ wohl nie als ein solches empfunden werden. Da nur die vollendete Leistung Geltung hat, das Kind aber vollendete Leistungen nicht bieten kann, wird man seine zeichnerischen und malerischen Ausdrucksversuche höchstens mit einem Lächeln begleiten. Auch der Zeichenunterricht ist in solchen Zeiten auf die vollendete Leistung eingestellt, schon beim Urelement alles Zeichnens, der Linie; Hand und Auge müssen so lange geübt werden, bis es gelingt, der Linie ihre unentwegte Richtung zu geben.

Die letzten Jahrzehnte haben die Kunst mehr psychologisch zu begreifen gesucht, nicht als eine Verklärung der Außenwelt, sondern als eine Klärung der Innenwelt des Künstlers, als eine Auseinandersetzung der Künstlerseele mit der Wirklichkeit. Nun begann man auch auf das künstlerische Stammeln der Kinder zu horchen als einen Ausdruck des sich entwickelnden Innenlebens, Pädagogik und Unterrichts-

methoden nahmen eine scharfe Wendung zum Psychologischen, der Sprachunterricht befreite sich von der engen Umschnürung der Grammatik, die doch eigentlich letzte Abstraktion einer Sprache ist, der Religionsunterricht suchte mehr an der kindlichen Vorstellungswelt anzuknüpfen, als die junge Seele mit wenig anschaulichen Definitionen, einer Frucht der theologischen Wissenschaft, zu erfüllen, und auch der Zeichenunterricht war mehr aus der Seele des Kindes heraus als aus der Gestalt der Objekte entwickelt. Nicht mehr Korrektheit galt als letztes Ziel, sondern Losbinden der schöpferischen Triebkräfte.

Als um die Wende des Jahrhunderts die Reform des Zeichenunterrichtes einsetzte, gab es verblüffende neue Erfahrungen. Schüler, die es nie dazu gebracht hatten, eine Vorlage fehlerfrei nachzuzeichnen oder auch nur die einfachsten Formen wie Rechtecke, Kreise u. dgl. befriedigend zu bilden, die darum auch dem obligaten Zeichenunterricht mit unverkennbarer Unlust beiwohnten und infolge davon mangelhafte Noten nach Hause brachten, wurden aus ihrer Lethargie schnell erweckt, sobald ihnen eine freie Aufgabe gestellt wurde. Mit Eifer griffen sie zu Stift und Farbe, um Phantasiebilder aus ihrem Innern loszuringen. Das waren natürlich beileibe nicht alles Meisterwerke, immerhin waren manche Leistungen geradezu erstaunlich. Musterschüler dagegen gerieten bei der freien Aufgabe in merkliche Verlegenheit; sie kauten am Stift und stierten in eine Ecke, als sollte von dort die Erleuchtung kommen. Schließlich machten sie sich zaghaft daran, irgendeine ornamentale Form, die sie früher schon nach der Vorlage gezeichnet und jetzt noch leidlich im Gedächtnis hatten, zu wiederholen.

Über die Bedeutung der freien Kinderzeichnungen war man sich nun klar geworden, und man begann Ausstellungen solcher Versuche auch außerhalb der Schule zu veranstalten und die Anteilnahme weiterer Kreise zu wecken. Schon 1901 sah die Berliner Sezession eine solche Schau, 1912 der Kongreß für experimentelle Psychologie, 1913 der Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, 1914 die Buchgewerbeausstellung in Leipzig, und dieses Jahr hat F. Wichert, der Leiter der Mannheimer Kunsthalle, eine reiche Sammlung von Kinder- und Schülerzeichnungen unter dem Locknamen „Der Genius im Kinde" der Öffentlichkeit dargeboten, die viel Beachtung fand. Im Leipziger Universalhistorischen Institut hat Lamprecht eine ähnliche Sammlung angelegt, und zwar nicht nur für vorübergehende Ausstellungszwecke, sondern als bleibendes Studienmaterial. Auch das Wiener Institut für vergleichende Kunstforschung, von Strzygowski begründet, hat seine Untersuchungen auf das Gebiet der Kinderkunst ausgedehnt, und es dürfte nicht zweifelhaft sein, daß da noch manche überraschende Ergebnisse zutage gefördert werden. Ob sich freilich eine gewisse Übereinstimmung zwischen der Entwicklung der kindlichen Kunstfertigkeit und der Entwicklung der Kunst im allgemeinen wird feststellen lassen, wie einige glauben, möchte aussichtslos erscheinen, da die Gesetze der Kulturentfaltung eben doch andere sind als die des Heranreifens des einzelnen Menschen. Daß aber Pädagogik, Psychologie und Ästhetik (in ihren Grundlagen) mancherlei neue und wertvolle Erkenntnisse gewinnen können, hat sich schon heute gezeigt. Georg Kerschensteiner hat schon 1915

seine Erfahrungen in dem Buch „Die Entfaltung der zeichnerischen Begabung im Kindesalter“ dargelegt und systematisiert. Heute schon könnte er sie beträchtlich erweitern und vertiefen.

An den Ergebnissen des früheren Zeichenunterrichtes konnte man selten das Merkmal künstlerischer Begabung mit einiger Sicherheit erkennen. Denn ein treues Kopieren von Vorlagen ist möglich ohne die Spur schöpferischer Anlagen. Anders bei der neuen Methode. Die Hilflosigkeit des früheren Musterschülers einer freien Aufgabe gegenüber wird klar den Mangel an visueller Phantasie erweisen, die den Beruf für bildende Kunst schon gleich ausschaltet. Möglich, daß so ein Schüler, akustisch veranlagt, in der Musik Größeres erreichte. Das würde sich anderweitig erweisen lassen. Vielleicht schlummert in ihm der Mathematiker oder Philosoph. Greift das kunstbegabte Kind mit Vorliebe zum Zeichenstift, so mag sich darin ein besonders starkes Vorstellungsvermögen äußern; lockt es vor allem die Farbe, dann dürfte das ein Zeichen sein, daß das Gemüt vorherrscht; sucht das Kind eine Menge von Motiven in ein Bild zu zwängen, dann regt sich vielleicht der Dichter und Fabulierer; tritt das Rhythmische, die Freude am Ornamentalen in den Vordergrund, dann neigt die Begabung zum Kunstgewerbe; reproduziert es gerne gesehene Bauwerke, treu nach der Natur oder in freier Umbildung, dann mag in der kleinen Seele architektonische Begabung ihres Erweckers harren usw. Es wird eben mit Naturnotwendigkeit gerade diejenige Seite des Phantasie- und Empfindungslebens zum Vorschein kommen, die am stärksten grundgelegt ist, denn noch ist im Kinde alles Instinkt und nichts Berechnung.

In den seltensten Fällen wird sich die schöpferische Begabung gleich so stark zeigen, daß die Kunst als Lebensberuf in Frage käme. Deswegen bleiben die kindlichen Kunstversuche nicht überflüssig, und ihre Pflege wird im Ganzen des Schulunterrichtes immer eine bedeutsame Rolle spielen. Wie wichtig ist es doch für den Erzieher und für die Wahl des Berufes, die Grundanlagen eines Kindes erkannt zu haben. Wie viel bedauerliche Mißgriffe lassen sich so vermeiden.

Die ganze Frage steht noch in ihren Anfängen. Aber diese Anfänge sind verheißungsvoll und lassen ein mutiges Weiterarbeiten auf diesem Gebiete der Pädagogik und Psychologie dringend geboten erscheinen.

Josef Kreitmaier S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J. M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Lebenskunst.

Ob das Leben eine Kunst ist? Für das Kind allerdings nicht. Für das Kind ist es ein Spiel. Bald spielt es Soldat: ein Papierhelm und ein hölzerner Säbel genügen. Stolz wie ein General schreitet es die Front seiner Spielgenossen ab. Oder es spielt Hochzeit oder auch Begräbnis, oder was es gerade bei den Erwachsenen beobachtet hat.

Glückliches Kind! Es lebt noch im Paradies, wo die Menschen mit Löwen und Tigern und Schlangen spielten, ohne zu ahnen, daß diese Tiere sie bald zerfleischen und vergiften werden.

Aber das Kinderspiel wird bald zum Lebensernst. Ja es ist doch eine Kunst, zu leben, eine schwere Kunst, schwerer als die Kunst, einen reißenden Strom aufwärts zu schwimmen. Denn das Leben ist ein Strom mit verborgenen unheimlichen Strudeln, und täglich versinken Menschen darin, die die Lebenskunst nicht gelernt haben. Eine Kunst ist das Leben, schwerer als die Kunst der alten Römer, die mit dem Viergespann im Zirkus um die Wette rannten. Denn täglich werden Menschen unter den Rädern des Lebens zermalmt, weil sie diese Kunst nicht verstehen.

Was ist denn Kunst? Kunst ist die Fähigkeit, einen Stoff so zu meistern, daß er eine Idee möglichst vollkommen zum Ausdruck bringt. Was ist Dichtkunst? Die Fähigkeit, die Sprache so zu meistern, daß sie meine Gedanken und Stimmungen in vollendetem Rhythmus darstellt. Gedanken und Stimmungen hat jeder; aber nicht jeder ist imstande, aus dem Meer der Worte die richtigen herauszufinden und aneinanderzureihen zum vollendeten Bild seiner Seele. Das kann nur der Dichter. Was ist Musik? Auf einem Klavier hin- und herfahren kann jeder. Aber so hineingreifen ins Reich der Töne, daß Intervall zu Intervall sich fügt und Akkord zu Akkord, bis die innerste Seele auf den Tasten liegt, das kann nur der Künstler.

Den Stoff zu meistern, das ist das Schwere bei jeder Kunst. Auf einem Pferd sitzen zu lernen, ist nicht allzuschwer. Aber es so zu meistern, daß das Pferd unter allen Umständen gerade so und dahin geht, bald im Trapp, bald im Schritt, bald im Galopp, wohin der Reiter will, und

nicht der Reiter dahin muß, wohin es das Pferd gelüstet, dazu braucht es große Geschicklichkeit und Übung. Der Lebensstoff aber ist so unendlich mannigfaltig und widerspenstig. Nicht nur aus der Umgebung, der Gesellschaft, dem Beruf, der Natur strömt er dem Menschen zu und versperrt ihm oft genug den Weg. Sein eigenes Ich, sein Charakter, seine Neigungen und Wünsche und Leidenschaften, sein eigener Körper mit seinen Schwachheiten und Gebrechen oder auch überschießenden Kräften bietet ihm den schwersten Lebensstoff. Und all diesen Stoff zu meistern, daß er den Menschen nicht erdrückt und erstickt, daß er ihn nicht fortreißt und versenkt und zerschellt, sondern daß der Mensch Herr bleibt, Herr seines eigenen Lebens, das ist die Kunst der Künste.

Das Erste aber in der Kunst ist die Idee. Die Idee verschmilzt die Töne zur Symphonie, die Idee fügt Stein zu Stein zu einem Tempel, die Idee läßt die Farben zusammenfließen zu einem Bilde, die Idee macht aus dem Steinblock eine Statue.

Daher kommt es, daß das Leben so vieler Menschen mißrät: sie haben keine Ideen, keine eigenen Ideen, die sie ins Leben hineintragen, aus denen sie ihr Leben aufzubauen suchen. Deshalb können sie das Leben niemals meistern. Sie lassen sich von ihm tragen, fortreißen wie ein Schiff ohne Steuer, und wenn der Lebensstrom sie an eine Klippe schleudert, zerschellen sie, und wenn er sie in einen Strudel führt, sinken sie unter. Im besten Falle, wenn ihre äußeren Lebensumstände ruhig dahinfließen, werden sie Alltagsmenschen, Handlanger des Lebens, die den einen oder andern nützlichen Dienst leisten. Aber zu einem selbständigen, inhaltreichen Leben gelangen sie nicht. Die Lebenskeime, die der Schöpfer in sie hineingelegt hat, kommen nicht zur Entfaltung. Sie nehmen das Gute, das sie in sich trugen, wie ein ungeborenes Kind mit sich ins Grab.

Das ist das Leben derer, die keine Ideen haben, denen sie selbst Leben schenken wollen. Eigentlich ein Torso, ein Fiasko.

Die Idee ist die Seele der Kunst. Aber jeder Organismus hat nur *eine* Seele. Auch das Kunstwerk muß *eine* Idee haben, die alles beherrscht. Ein Potpourri ist keine Kunst, sondern Getändel. Kunst ist eine Beethovensche Symphonie: *ein* Satz, ausgedacht, ausgelebt und durchgelebt in allen Variationen. Einfall an Einfall gereiht, Wort an Wort an der Kette der Assoziationsgesetze, ist keine Rede. Das kann man stundenlang hören beim Maniker im Irrenhaus, dessen armer, wirrer Kopf vom Hundertsten ins Tausendste springt. Das ist Gerede, aber nicht Rede. Eine

kunstvolle Rede ist wie eine Fuge in der Musik: ein Gedanke, durchgedacht, entwickelt in allen seinen Konsequenzen, aufgebaut mit allen seinen Motiven, immer höher und mächtiger, daß er wirkt auf den Zuhörer wie ein wohlvorbereiteter, gutgeleiteter Angriff auf den Feind: er läßt die Waffen sinken und gibt sich gefangen. Das ist die Kunst der Rede.

Deshalb mißrät wiederum das Leben so vieler. Sie haben nicht die Einsicht oder nicht die Willenskraft, einen Gedanken, eine Idee, ein klares, sicheres Ziel im Leben zu verfolgen. Sie haben zu viele Ideen, launenhaft wechselnde Ziele. Ihr Leben ist ein Potpourri, ein Getändel, keine Symphonie. Es ist ein Gerede, keine Rede. Die Phantasten und Gefühlsmenschen gehören zu dieser Gattung, denen die Kraft des Geistes fehlt, ihre Ideen zu prüfen und zu ordnen nach ihrem inneren Werte. Oder es mangelt die Kraft des Willens, bei einer Idee zu beharren. Das sind z. B. die Leute, die vor lauter Zeitschriftenlektüre nie zum Studium eines Fachwerkes kommen, die es zu keinem Examen bringen, weil sie statt eines Buches immer wenigstens ein halbes Dutzend aufgeschlagen haben, die jedem gemeinnützigen Verein beitreten, aber in keinem mehr leisten, als daß sie ihren Beitrag zahlen, die jedes neuerschienene Buch kaufen, aber in keinem über die Einleitung hinauskommen. Sie sind lebenslängliche Lehrlinge des Lebens, Dilettanten in allen Gebieten, Meister in keinem. Oft mit guten Talenten begabt, gleichen sie den Feigenbäumen, die man zur Zierde bisweilen im Norden pflanzt. Sie setzen allenthalben Früchte an, aber keine einzige kommt zur Reife.

Weise Selbstbeschränkung ist darum eine wesentliche Eigenschaft der Lebenskunst. Nur wer richtig abzuschätzen vermag, sowohl die Zahl und Größe seiner Kräfte, der geistigen wie der körperlichen, als auch die Weite des Zieles, das diesen Kräften entspricht, und wer die Willensstärke besitzt, auf dieses Ziel sich zu beschränken und innerhalb desselben all seine Kräfte auszunützen, nur der wird Großes leisten im Leben, es sei denn, er gehöre zu den ganz seltenen Genies, die es sich erlauben dürfen, neun Zehntel ihres Talentes zu vergeuden. Er wird aber auch sicher Großes leisten. Denn groß ist jedes Kunstwerk, dessen Meister es verstanden hat, den Stoff zu meistern zum Ausdruck seiner Idee. Nicht nur Goethes „Faust" ist groß, groß ist auch sein kleines Liedchen „Über allen Wipfeln ist Ruh'". Ja gerade in seiner unaussprechlichen Einfachheit und Bescheidenheit ist es viel größer und tiefer als die gesuchten Gefühls- und Sprachverdrehungen expressionistischer Lyrik.

6*

So ist auch jedes Menschenleben groß, wenn es bescheiden und natürlich eine schöne Idee verwirklicht.

Gewiß, je größer und erhabener die Idee, desto größer und erhabener die Kunst. Und da ist eine Kunst die erhabenste aller Künste: die christliche Lebenskunst. Denn ihr Ideal überragt um Himmelshöhen alle menschlichen Ideale: Jesus Christus, Gottes Sohn. Nachfolge Christi, das ist die Aufgabe, die dem Christen gestellt ist, Christi Leben möglichst vollkommen auszuprägen im eigenen — eine Aufgabe, so herrlich und gewaltig, wie sie noch keinem Maler, keinem Bildhauer gestellt war.

Was muß es für ein Genuß sein für einen Bildhauer, sein Werk werden zu sehen. Vor ihm liegt der unförmige, rauhe Steinblock. In seinem Geiste schwebt die Idee, die er verwirklichen will. Nun greift er zu Hammer und Meißel. Stücke und Splitter fallen herab unter seinen wuchtigen Schlägen. In rohen Umrissen erscheint die Form. Da nimmt er seine Feinwerkzeuge zur Hand und ruht nicht und rastet nicht, und achtet weder auf Hunger noch auf Müdigkeit, bis der harte Stein bewältigt ist und Zug für Zug das Antlitz erscheint und dieselben Gedanken auf seiner Stirne trägt, die er in seiner Seele barg.

Ja das ist die Freude der christlichen Lebenskunst: nicht rasten und nicht ruhen. Stück um Stück muß fallen von dem steinharten selbstsüchtigen Ich, bis Zug um Zug das Bild Christi in der Seele erscheint. Hart ist die Arbeit, das ist wahr. Denn leichter ist es, den Stein zu bewältigen, als sich selbst zu bezwingen. Doch eben darin besteht ja die Kunst, in der Bemeisterung des Stoffes, bis er fähig ist, die Idee möglichst vollkommen darzustellen. Gewiß, Menschenkraft reicht nicht bis zu diesem Ziel. Vom Himmel entstammt das Ideal des christlichen Lebenskünstlers, und nur vom Himmel her kommt ihm die Kraft, es zu verwirklichen. Gebet und Selbstüberwindung sind seine Handwerkszeuge, die er gebrauchen muß, so lange er lebt. Wer darum ein christlicher Lebenskünstler werden will, der muß beten, sehr viel beten. Und dann heißt es, mit der durch die Gnade gestärkten Hand den Hammer ergreifen und den Meißel ansetzen, bis Christi Bild in ihm Gestalt gewinnt.

Vollendete Kunst. Was ist vollendete Kunst? Wer Homers „Ilias“ liest, der findet kein einziges Wort darin zuviel, kein einziges Wort, das seiner selbst wegen dasteht oder des Dichters wegen, damit er sein Können, seinen Geist verraten soll. Die griechische Kunst ist ganz objektiv. Der Künstler tritt ganz zurück hinter seinem Werk, und dies wiederum, die

Form verschwindet sozusagen ganz hinter der Idee. Nirgends drängt die Form sich hervor. Sie will nichts anderes sein als nur eben der Ausdruck der Idee. Und gerade deshalb ist sie klassisch. Denn dadurch wird sie zur lebendigen Idee.

Das ist vollendete Kunst. Und vollendete Lebenskunst ist erreicht, wenn ein Mensch mit seinem Ich ganz verschwindet hinter Christus, wenn er mit dem hl. Paulus sagen kann: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir".

In einem Pensionat wurde einmal von einer Militärkapelle ein Konzert gegeben. Zuhörer waren die Zöglinge im Alter von 9 bis 18 Jahren. Natürlich verstummte das Lispeln und Zappeln und Stuhlgeklapper der Kleinen nie ganz. Das ist ja auch selbst für die geschulteste Kapelle zu schwer, solch eine Zuhörerschar gänzlich zu fesseln. Da begann das Orchester auf einmal eine Osterhymne von Palestrina. Es war eine ganz einfache Musik, sozusagen nur mit ein-paar Tönen aufgebaut, und nur einige Streichinstrumente spielten sie. Aber es war plötzlich, als habe ein Zauberstab die Kleinen berührt. Kein Geräusch war mehr vernehmbar im Zuhörerraum. Regungslos saßen die Großen wie die Kleinsten und lauschten, andächtiger als in der Kirche bei der heiligen Wandlung. Zweimal mußte die Hymne wiederholt werden, und alle drei Male dieselbe feierliche Stille. Man fühlte es selbst, wie man durch diese Töne gleichsam in eine andere, höhere Welt entrückt wurde.

Ja, hier wurde mir klar, was klassische Kunst, klassische Musik ist: eine so reine, so objektive, so verklärte, so über alle Leidenschaft hinaus geläuterte und gerade deshalb das Herz bis in die tiefste Tiefe ergreifende Musik, in der alles untersinkt: der Komponist, der Kapellmeister, die Spieler, der Zuhörer selbst, mit allem, was ihn sonst erfüllt, in der einen Idee: Christus ist auferstanden.

Wenn unsere christliche Lebenskunst uns auch hinaufführen möchte zu dieser herrlichen Höhe, wo alles, die Welt und das Ich, versinkt in der einen Idee: Christus!

Willibald Lauck S. J.

Auch ein Führer für die Jugendbewegung.

Zum dreihundertjährigen Todestag des hl. Johannes Berchmans.

Zum erstenmal wird das Jahrhundertgedächtnis unseres Heiligen feierlich begangen. Denn erst im Laufe der letzten hundert Jahre wurde dem liebenswürdigen Jugendpatron die Ehre der Seligen (1865) und der Heiligen (1888) zuteil. Und diese erste Jahrhundertfeier scheint in eine bedeutsame Stunde zu fallen: wenn der Heilige zur Stunde vor seine Schutzbefohlenen tritt, steht er alsogleich in einer tiefbewegten Welt, in der Welt der Jugendbewegung. Das muß vor Augen haben, wer den hl. Johannes an seinem Gedächtnistage zur heutigen Jugend geleiten und ihr vorstellen will [1].

Damit beginnt aber auch sofort die Verlegenheit. Um es offen zu sagen: Man kommt sich mit seinem lieben Heiligen ein wenig altmodisch vor; man fragt sich ängstlich: träte Johannes, so wie er gelebt, unter die heutige Jugend, würde die ihn zu ihrem Führer wählen, etwa die Neudeutschen oder die Quickborner? Man kennt doch den hellen Klang der Reden, den Schwung in Aufrufen und Schriften; man hat doch die „bewegte" Jugend auf ihren Tagungen gesehen: da ist alles gestrafft und kühn bis auf Haltung und Blick der Augen. Was wird da der bescheidene, innerliche Student aus Flandern für eine Figur machen? Kann er Vorbild und Führer sein?

Wahr ist es, ein Führer, wie ihn die Jugend von heute sich denkt, hat zunächst wohl andere Art als der hl. Berchmans. Nicht als ob man die tiefe Frömmigkeit nicht wollte. Aber die ganze Lebenshaltung und Lebensstimmung ist anders. Es geht heute durch die jugendlichen Reihen bald wie ein dunkler Drang, bald wie ein loderndes Leuchten, das ist die Ahnung: eine neue Zeit steht vor der Türe, die rechnet auf uns Jungen. Und wenn sie eintritt, dann wird es große Dinge geben, die man noch gar nicht alle sagen kann —, aber wir werden dabei sein, und nicht nur als Zuschauer! — Eine ungeheure Zuversicht auf kommende Dinge lebt in den Gemütern, denn die alten Dinge sind verdorrt und verrottet; ein Wagemut zur großen Überfahrt, denn die alten Gestade bringen keine Frucht

[1] Das Fest ist vom Todestag, dem 13. August, auf den 26. November verlegt worden, damit es von der studierenden Jugend wegen der Ferien nicht achtlos übergangen werde.

mehr. Das ist die Grundwelle der großen Jugendbewegung in Deutschland; sie hat auch die katholische Jugend ergriffen. Und von dieser Bewegung muß berührt sein, so will es scheinen, wer sie führen will.

Und doch war Johannes Berchmans in seinem kurzen irdischen Leben wahrhaftig davon nicht berührt. Da gab es kein Schieben und Aufbäumen der Fragen, wie wenn die Schollen sich bei Eisgang türmen. Also: kann er Vorbild und Führer sein? Das Bedenken müßte kommen, wüßten wir nicht, daß sich hinter all dem kecken Selbstbewußtsein der Jungen ein Suchen versteckt; denn man besitzt noch lange nicht, wovon die Sehnsucht immer wieder redet.

Das erst gibt uns den Mut, auf Johannes Berchmans als Jugendführer hinzuweisen und seinen Gedenktag als einen Wink vom Himmel an unsere katholische Jugendbewegung zu nehmen. Ja, so meinen wir: während unsere Jugend in die Zukunft greifen möchte — hinter jene nächsten Höhen — oder sind es nur die Schutthalden einer überlebten Kultur? —, um da das Wunschbild ihres Strebens zu erfassen, den „neuen, gesunden, wahrhaftigen, freien Menschen"; während sie heute hinausschaut bis an den fernsten Blickrand, ob es da nicht aufleuchten wolle — zur gleichen Stunde steigt ganz still, so still wie nur Sterne aufsteigen, aber freilich an einem andern Punkt des Himmels, wo die meisten nicht hingeschaut, das Bild des hl. Johannes empor: Schaue hierhin, du katholische Jugend, studierende Jugend zumal; erkennst du in ihm etwa, wonach du dich sehnst?

Wonach sich die Jugend sehnt — sagen wir es frei heraus: es ist nicht wahr, was manche von den Stürmern sagen, daß Suchen und Ringen das Letzte und Tiefste im Menschen oder auch nur im jungen Menschen sei. Es ist endlich an der Zeit, dem posenhaften Komödianten aus Lessings Nathan den Abschied zu geben, der dem Herrgott in die Arme fällt und die dargebotene Wahrheit nicht will, nur, um beim ewigen Suchen bleiben zu dürfen. Denn *sein* Geist geht auch zuweilen in den Reihen der Jugendbewegung um. Er ist unwahr. Er ist psychologisch unwahr. Wonach die Seele sich über alle Fragenot und alle Irrfahrt hinaus sehnt, ist dieses: auf *ewig festem Grunde* zu stehen und auf ihm ein starkes Leben bauen zu dürfen. Denn alles Drängen will zur Ruhe, alles Gären zur Klarheit und alles Auslangen zum Ergreifen. Wie erschütternd dringt der Ruf nach Festland für den Geist, nach objektiver Wahrheit in den höchsten Dingen zuweilen aus den bewegtesten Kreisen der „freien" Jugend! Wenn wir Katholiken den Notschrei hören, dann werden wir uns doch nicht erst künstlich in ihre Not hineinreden; sie greift uns ans Herz; wir

wollen helfen; aber dankbar freuen wir uns des sichern Grundes, wir freuen uns auch unseres Jugendpatrons, aus dem uns das Glück des sichern Grundes eindringlich spricht. Hat er auch das Drängen nicht mitgemacht, aber in ihm sehen wir des Drängens Erfüllung. Im Vorbild sucht man ja nicht, was man schon hat, allzusehr hat, sondern was man braucht.

Der Weise aus Lessings Nathan, dieser ewige Jude des Suchens, ist auch philosophisch unwahr. Die Wahrheit ist das hehre feste Ziel, dem aller geschaffene Geist zustrebt. Wäre es der Mensch, der sich seine Wahrheit machte, dann wäre alles trostloser Wirbel. Mag auch die Wahrheit in Erdendingen immer nur von ferne sich zeigen und den Geist mehr locken als befriedigen, mag auch die Wahrheit in ihrer wesenhaften Schöne jetzt noch für uns in unzugänglichem Lichte wohnen: in den Kernfragen unseres Lebens müssen wir Klarheit haben und haben sie. Es ist nicht unnütz, inmitten des auflösenden Subjektivismus diese Dinge immer wieder zu sagen, aber auch ihren Lebenswert für die Jugend an der prachtvoll starken Geschlossenheit derer aufzuweisen, die der ewigen Wahrheit sich ergeben. Berchmans war einer von ihnen.

Am Lateinschüler in dem flämischen Städtchen, am jungen Ordensmann der Gesellschaft Jesu an der römischen Hochschule hat der von ewigen Fragen hin- und hergeworfene Student von heute eines vor Augen: die selbstverständliche Hinnahme und die Einordnung in die übernatürliche, kirchlich-religiöse Lebensordnung und Lebensgestaltung. Da ist keine Unsicherheit, kein mißtrauisches Sichauflehnen. Im Schoße einer schlicht-frommen Familie, inmitten eines tiefgläubigen Volkes aufgewachsen, hat er alle Kräfte des Geistes und des Gemütes frei, um in die gegebene Gotteswelt des Glaubens und der Gnade hineinzuwachsen. — Beim Anblick solcher lebenswahren katholischen Haltung brauchen wir uns nicht lange mit dem Bedenken herumzuschlagen, ob denn nicht diese Problemlosigkeit den Geist arm mache, ob er nicht Unkraft und Kampfesscheu bedeute. Darüber wird zwar unter den Jungen oft geredet, aber über allem Hin- und Herreden steht im hl. Johannes die Antwort als Wirklichkeit vor uns. An uns ist es, diese Antwort zu hören, diesen wundervollen Reichtum und die schaffende Kraft einer jungen Seele nachzuleben und zu erleben, die ganz festgewurzelt ist in Gottesliebe, ganz daheim in Christi Gnadenreich. Ist er arm, ist er unfrei, ist er verkümmert? Die Kraft zeigt sich eben nicht nur im Suchen, sondern vielmehr im Ernstmachen, nachdem man gefunden.

„Ganze Menschen“ wollt ihr sein, ihr von der neuen katholischen Jugend? — Seht da euren Schutzpatron in der großartigen Ganzheit

einer klaren Lebensgestaltung nach höchsten Zielen; und „neue Menschen“? — seht da die „Neuschöpfung“, von der St. Paulus spricht, die Überwindung des bloß Naturhaften und die Schaffung eines Innern, das nach dem Geiste ist und das in einem Jüngling Wahrheit geworden, der in euren Jahren stand! Nun zeigt, daß euer ideales Reden mehr als Reden ist.

Mit den besprochenen Gedanken ist auch schon eine Seite der Frage berührt, die viel Erregung brachte, die Frage: Autorität und katholische Jugendbewegung. So sehr wir den kraftvollen Willen unserer Jugend begrüßen, selbst die Lebensziele zu erfassen und zu gestalten, er kann nicht selbstherrlich sein, er empfängt Maß und Ziel von der Wahrheit; die aber ruht nicht in unserer Brust, wir müssen sie suchen gehen. Wer durch Weisheit und Erfahrung von den Wegen der Wahrheit Zeugnis geben kann, der muß gehört werden. Macht sich die Jugend in frischem Mut aber daran, die religiös-sittlichen Lebensaufgaben anzufassen, dann wäre es doppelt unsinnig, wollte sie sich nur auf ihr eigenes Suchen verlassen. Die Kirche steht da als die gottgesetzte Hüterin der religiösen Wahrheit; und der von ihr beglaubigte Lehrer der kirchlichen Wahrheit darf nicht umgangen werden. Aber allerdings ist die Wahrheit nicht bloß Grund, sondern auch Schranke aller Autorität. Sie darf nicht herrschen wollen, um zu herrschen; sie muß sich als Dienerin der Wahrheit wissen an lebendigen Menschenseelen in Hingebung und Ehrfurcht. Wenn auf dieses katholische Bekenntnis von drüben die bittere Antwort kommt: dann seid ihr nicht mehr „Jugendbewegung“ — laßt sie bei ihren Worten, gehen wir unsern Weg. Unsere Antwort sei Tat und Leben. Etwas von der Tat und dem Leben eines hl. Johannes. Dann ist uns nicht bange, ob wir rechte „Bewegung“ seien.

Stellt man der Jugend das Bild des Heiligen vor die Seele, so sollte man nicht nur von dem religiösen Grundzug seines Wesens sprechen; auch der Inhalt seiner Lebensarbeit ist bedeutsam. Sie war zwar nur Vorbereitung, aber eine Vorbereitung, die jeder tiefer veranlagte Student heute schmerzlich vermißt und deren Mangel noch jüngst bei einer großen Tagung katholischer Studenten (Hochlandtagung auf Burg Rothenfels) in ernsten, echten Worten beklagt wurde. Johannes war Student der Philosophie. In dem dreijährigen philosophischen Studium reifte seine reine Seele zu der Vollendung heran, die ihr der Herr aller Seelen zugedacht; dann kam der frühe Tod. Es ist überaus anziehend für einen heutigen Studenten, sich unsern Heiligen mit seinem klaren, lautern Geiste zu denken, wie er, geleitet von der Erbweisheit der philosophia perennis, die Reiche des

Seins durchmißt, alles Einzelwissen sub specie aeternitatis, im Lichte der ewigen Wahrheiten und Werte überblickend und alle Erkenntnis als heilige Stufen bauend, auf denen die Liebe zum Throne Gottes schreitet. Da war Leben und Denken noch nicht getrennt, wie es seitdem der Fluch in der sogenannten unabhängigen Philosophie wurde, unter dem beides, Leben und Denken, verdorrte. Wenn heute eine müdgewordene Philosophie wieder zurücksucht aus den Irrgärten trostloser Vereinsamung des Subjektivismus, werden wir katholische Studenten uns freudiger zu dem heiligen Schüler der christlichen Weisheit stellen und in seiner lebensvollen, lebenswahren Geistesschulung auch unsere Schule sehen. Leider bleibt hier in absehbaren Zeiten fast alles dem Trieb nach edler Selbstausbildung überlassen. Aber lechzt neue Jugend nicht nach Selbstbetätigung? Ja, es soll in uns nicht nur das katholisch-religiöse, sondern auch das katholisch-philosophische Selbstbewußtsein wieder durchbrechen. Denn die grundstürzenden Fragen des Subjektivismus sind auf fremdem Boden gewachsen, und schade für uns Katholiken, daß wir uns allzuoft in den Taumel fortreißen ließen. Fragen wie die, ob wir überhaupt etwas erkennen können, ob unser Geist für eine gegebene, ewige Wahrheit geschaffen sei — darauf kommt doch nur, wer nichts Rechtes und Hohes zu erkennen, wer bei einem Zusammenbruch der Erkenntnis nichts zu verlieren hat. Wir Katholiken sind Gott Dank nicht so gestellt. Gegen kritische Fragestellung kann und darf der Menschengeist sich nicht wehren —, aber ob es nicht im Plane des ewigen Geistes, ob es nicht im Wesen unseres Geistes liegt, daß uns erst der lebendige, lebenspendende Besitz der höchsten Güter die nötige Standhaftigkeit inmitten des Strudels der Kritik gibt? Etwas von der Art des hl. Johannes, die beim Philosophieren aus tiefstem christkatholischen Lebensbrunnen schöpft, und wir werden in unmittelbarer Lebensfühlung mit der philosophia perennis geradeswegs auf die Wahrheit losschreiten, wohin die bessere moderne Philosophie nach vielen Umwegen erst noch tastet.

Die neue katholische Jugend will zum Höchsten. Darum bieten wir ihr getrost einen Heiligen zum Führer an. Aber sie will auch natürlich bleiben und eigenständig. Nur keine unverstandenen Forderungen und verstiegenen Höhenziele. Liegt da aber nicht eine neue Schwierigkeit? Was hilft es der Jugend in ihrem frischen Tätigkeitsdrang, wenn man ihr Ziele zeigt, zu denen von ihren natürlichen Kräften aus kein Steg führt? Sie ist entmutigt oder wendet sich zornig ab. — Und wahr ist es, daß allzuoft unsere Heiligen den Menschen wie auf Wolken thronend

erschienen; sie lebten in einer Wunderwelt der Gnade. Wir aber wollen nicht nur staunen, sondern Wege sehen. — Wenn wir ehrlich sein wollen: der Jugend trat bei ihrem Suchen das Bild der Heiligen doch nur wenig nahe, weil — man es so fern glaubte. Da könnte denn unser Heiliger eine ganz eigene Sendung haben. Johannes Berchmans nimmt unter den Heiligen eine Sonderstellung ein, und zwar deshalb, weil er so gar nichts Besonderes hatte. Da scheinen nur die natürlich edlen Kräfte an der Arbeit zusammen mit den Gnaden Gottes, wie sie uns auch werden. Ein lauterer Charakter, eine fromme Erziehung, viel Treue im Kleinen und ehrliche Hingabe ans Größte: das ist ja wahrhaftig nichts, was über den Wolken liegt. Da liegt ja die Bahn der Heiligkeit inmitten unserer Lebenswege. Wir sehen, wie die Aufstiege anschließen an die Stellen, wo wir mit unserem besten Streben schon oft gestanden. Nur noch etwas treuer und tiefer und dann — —! Und das Ganze ist so schlicht, so wahr, so ohne die große Gebärde und das Ausrecken ins Ungemeine. In der Tat, das Reich Gottes ist uns nahe! Nein, nicht länger ist eine geheime Feindschaft zwischen natürlichem Sinn und Streben zur Heiligkeit. So sagt es uns der jugendliche Heilige.

Als ein besonderer Zug in der Frömmigkeit des hl. Johannes muß seine innige, zarte Marienverehrung gelten. Die Liebe zur Mutter füllte sein Gemüt. Sie fand ihren naturgemäßen Ausdruck in der Zugehörigkeit zur Marianischen Kongregation. Von jeher haben die Kongreganisten den heiligen Sodalen als ihre Zier und ihr Vorbild empfunden. So ergibt es sich denn von selbst, wenn zur Stunde das Andenken an den Jugendpatron wieder wach wird, taucht auch die Frage nach der Marianischen Kongregation mit Macht auf. Die Frage ist ja in der studierenden katholischen Jugend nicht neu; auch die großen Verbände der katholischen Jugendbewegung haben zu ihr wiederholt Stellung genommen. Man empfindet da oft eine noch nicht ganz gelöste Frage. Daß sich die Jugend zusammenschließt, um in der Gemeinschaft ihr Bestes zu fördern, das zwar wird heute besser verstanden als je[1]. Aber manche, die ferner stehen, vermögen noch nicht den „marianischen" Gedanken in der Kongregation zu fassen. Wenn wir ihn kurz darlegen, sind wir sicher, auch in die Seele des hl. Johannes einen tiefen Blick zu tun. Denn er lebte in der Liebe zu Maria, wie die Kongregation sie pflegt. Er könnte uns die Lösung

[1] Vgl. den Aufsatz „Eine katholische freie Schulgemeinde?" von V. Hugger S. J. in dieser Zeitschrift 97 (1919) 171 ff.

der Schwierigkeit bringen wie keiner. — Keine Frage kann es sein, daß Marienverehrung überhaupt für jeden Katholiken Herzenssache ist. Wir lassen uns nicht durch den versteckt unkatholischen Spruch beirren, als ob Marienverehrung aus sich notwendig die Reinheit und Erhabenheit des Gottesgedankens, die anbetende Ehrfurcht vor dem unfaßbar majestätischen Gott gefährde. Wenn Gott der Herr seine welterhabene Hoheit so in Menschenfreundlichkeit hüllte, daß sie uns in herzgewinnender Güte nunmehr aus dem Geheimnis der Menschwerdung und damit auch in lieblichem Widerstrahl aus dem lautern Spiegel der reinsten Jungfrau entgegenstrahlt, dann trete, wer will, in puritanischer Anmaßung zurück, als ob Gott der Herr sich etwas vergeben und nicht den rechten Abstand gewahrt habe: ein Katholik ist er nicht. Aber Marianische Kongregation sagt etwas anderes als nur das Bekenntnis zur katholischen Marienverehrung. Kongregation war ihrem ersten Gedanken nach eine freie Vereinigung religiös strebsamer Studenten, die gerade in besonderer Marienverehrung und Mariennachfolge Förderung für ihr Innenleben und die fromme Betätigung nach außen suchten. So war „marianisch" nicht nur ein schöner Titel; er besagte die Seele des Bundes. Und diese Seele war lebendig, sie kam aus dem Leben und zündete Leben. So bezeugt es die ruhmreiche Geschichte der Kongregationen. Aber war es vielleicht so, daß dieser machtvolle marianische Gedanke als Formkraft einer Gemeinschaft zwar damals zeit- und naturgemäß war, aber heute nicht mehr in gleichem Maße aus dem Innern unserer Studenten kommt und zu ihnen spricht? Man kann doch zunächst nicht leugnen, daß unsere Art zu fühlen nicht in allem die des 16. Jahrhunderts ist. — Um diesem Bedenken zu begegnen, müßte man zeigen, daß heute wie je der Gedanke, die Wirklichkeit „Maria" imstande ist, das religiöse Seelenleben des jungen Studenten mit sanfter Gewalt auf sich zu ziehen und nur um es in schönerer Entfaltung weiterzuleiten auf Christus und Gott. In diesem Sinne hört man wohl sagen: die Jugend dränge es zur reinsten Jungfrau, weil sie vor ihrem makellosen Bilde Schutz und Kraft und Gnadenhilfe findet im Kampf um die Herzensreinheit. Und weil dieser Kampf so entscheidend für die Jugendzeit ist, sei schon hiermit ein Marianischer Bund gerechtfertigt. Dieser Gedanke hat großes Gewicht. Aber doch würde er für sich allein der Kongregationsidee nicht gerecht werden. Man darf den Kampf um die Reinheit, so unerläßlich und kraftspendend für das gesamte sittliche Streben er ist, doch nicht mit sittlichem Leben überhaupt gleichsetzen. — Schon näher würde

man der Wesensbedeutung der Marienverehrung kommen, wenn man in der Jungfrau das von aller Niedrigkeit befreite, in seligster Gottesnähe verklärte Menschenkind erkennt und verehrt. Da steht denn, weit über alles Reden von „reiner Menschlichkeit“ hinaus, das schönste Menschenbild in herzgewinnender Lebendigkeit vor uns und ist uns in wahrer, warmer Liebe innig nahe. In dieser Nähe muß alles Niedrige schweigen, und was an tiefstem Sehnen gebunden lag, regt leise die Schwingen. Und nun die katholische studierende Jugend in heiliger Gemeinschaft um dieses Vorbild geschart — —! Fühlen wir den Pulsschlag, der durch eine lebendige Kongregation gehen kann?

Maria ist uns noch mehr. Sie ist die Mutter. All das Süße und Traute, all das Bewahrende und Erlösende, das im Mutternamen liegt, das jedes Menschenherz mit Gewalt ergreift, tritt uns in Maria in schönster Verklärung wieder entgegen, nunmehr aber in das Reich des Religiösen erhoben. In der erleuchteten Liebe zur himmlischen Mutter gehen die zartesten Regungen des Herzens, das Suchen nach Geborgensein und Verstandensein zusammen mit den heiligsten religiösen Strebungen: der Hingabe an die erbarmende Gottesgüte, die aus den Menschwerdungsgeheimnissen zu uns sprach. Wenn es wahr ist, daß der Lebensnerv alles religiösen Lebens das Kindesgefühl gegenüber Gott ist, wenn insonderheit das Christentum als seine tiefste Gabe uns die unsagbare Kindschaftsgnade in Christus schenkt, wenn ganzes Christentum erst in dem Aufblühen dieses seligen Kindesbewußtseins sich erfüllt, dann geht die Seele, die zur Mutter Gottes hinsieht, wahrhaftig nicht Abwege; sie wird von der himmlischen Mutter ins wundervolle Land des Kindseins geleitet, sie läßt die stockige Sprödigkeit des Nur-Ich-Standpunktes hinter sich, sie kommt dem Reiche Gottes nahe. „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder . . .!“ Es ist nicht wahr, daß der junge Mensch sich kraft seiner Entwicklung dem Mutterherzen entfremdet fühle. Wo es geschieht, ist entweder die Kindesliebe oder die Mutterliebe nicht, was sie sein sollte. Wer einmal erlebt hat, was es dem Jüngling bedeutet, bei einer Mutter in allen Nöten Vertrauen und Verständnis zu finden, der ahnt die Stellung, die der Mutter im jungen Leben zukommt. Aber freilich, wer gibt uns diese Mütter, so voll Zartsinn und Verstehenkönnen und emporziehender Kraft? — Weil Gott der Herr in herzlicher Güte dieses Köstlichste, das auf Erden nur selten in verstreuten Strahlen aufleuchtet, uns in einziger Vollendung geben wollte, darum gab er uns die Mutter.

Und noch einmal müssen wir tiefer gehen, um die Bedeutung Marias für das religiöse Leben, für die Kongregation zu fassen: Wer Maria sagt,

ruft die ganze Erlösungsordnung, und zwar nicht als theologische Formel, sondern in ihrer ergreifenden Wirklichkeit, wie Gott sie werden ließ. In der Tat kann Maria — zwar nicht dogmatisch genommen, wohl aber für das emporsuchende Gemüt — im Vordergrund der Gnadenveranstaltungen Gottes stehen. Mit Maria tauchen all die Nazarethgeheimnisse im Herzen auf, die uns die Erlösung in ihrer trauten Menschenfreundlichkeit zeigen, und auch das weitere Heilandsleben erleben wir im Herzen der Mutter tiefer nach, bis die christliche Seele erschüttert und tiefgetröstet mit der Schmerzensreichen unter dem Kreuze steht: Marienverehrung heißt Innerlichkeit. In der Nähe der Mutter Jesu erklingt immer ein süßer, trauter Ton, der uns die großen, schweren Gottesgeheimnisse leise in die Seele trägt. Das mögen den Draußenstehenden fremde Worte sein, aber Christentum ist eben Familie, und wer zur Familie gehört, weiß, was wir sagen. Man wende nicht ein, es sei übertrieben, so beständig von Maria zu reden. So meinten wir es nicht. Denn in der Tat wird echte Marienliebe nicht viel Worte machen. Die Liebe zur Gottesmutter ist ein einfacher, aber unsagbar tiefer Klang im Herzen; er darf nur leise und ehrfürchtig angeschlagen werden, aber immer im Gemüte mitschwingen, wenn die Seele in der Welt der Dogmen sinnt und betet; er gibt uns das Heimatgefühl im Reiche Gottes.

Damit sind in kurzem die Wesenszüge der Marienverehrung aufgedeckt, wie sie das katholische Gemüt erfaßt, wie sie erfaßt werden muß, wenn sie die segensreiche Macht im christlichen Gesamtleben sein will, wie sie die Kongregation anstrebt. Das ist auch die Marienverehrung, wie sie in der Seele des hl. Berchmans lebte. Was dem unschuldsvollen Kinde eingepflanzt war, erblühte dem Gymnasiasten in der Kongregation zu duftender Schöne. Und als er in die Gesellschaft Jesu kam, trat zwar als Kerngedanke des neuen Lebens ein anderes vor ihn hin: der große Gedanke der Ignatianischen Exerzitien, der Heerdienst im Gefolge des göttlichen Heerkönigs im Reiche Gottes; aber man kann verfolgen, wie der marianische Gedanke tief in der Seele des Jünglings weiter lebte und der Christusliebe die Färbung gab. Ihn führte Maria in Wahrheit zu Christus. Johannes blieb auch als Ordensmann Kongreganist, bleibt uns das vollendete Vorbild des Kongreganisten.

Kann dieses Bild die heutige studierende Jugend anziehen, sie in die Bahnen der marianischen Frömmigkeit ziehen, sie in die Kongregation ziehen? Was hat denn die Kongregation aus dieser begnadeten Jugend gemacht? Wahrhaftig nichts Schwächliches und Süßliches. Wohl aber einen Charakter voll Zartheit und Stärke zugleich, voll gedanklicher Klar-

heit und Gemütstiefe, voll Treue in den kleinen Pflichten und verhaltener Glut, die in die Höhe drängt; eine wundersame Ausgeglichenheit, die reichstes Eigenleben mit opferwilligem Aufgehen in die Gemeinschaft, persönliche Freiheit mit hingebender Ehrfurcht zu vereinen wußte. Gerade in seiner vollendeten Verbindung von starker Persönlichkeit und Gemeinschaftsgeist scheint uns Johannes Berchmans der rechte Führer unserer Jugend. „Wir haben wieder die Gemeinschaft erlebt", „wir wollen in unserer engeren Gemeinschaft die große Gottesgemeinschaft der katholischen Kirche erleben"! — Daß es nicht nur hohe Worte bleiben, daß ihr den Worten heiligen Inhalt in katholischem „Dienmut", in helfender Liebe gebt, lernt es von eurem Patron. Dürfen wir sagen: Lernt es in der Kongregation? — Mag sein, daß in der heutigen Jugendseele die drängenden Kräfte etwas anders schwingen, daß ihre Pulse schneller gehen: wir Katholiken dürfen uns aber auch nicht irremachen lassen durch all das Gewaltsame, Überstiegene, das heute erbraust, wo die Jugend von ihren Zielen spricht. Wenn wir den Schaum auf dieser erregten Fläche erst in sich zusammenfallen lassen, dann wird als letztes katholisches Jugendideal uns immer wieder ein Bild entgegenleuchten, das dem hl. Johannes wesensähnlich ist: Johannes, dem Kongreganisten! Denn der Heilige wird es uns sagen; nicht als einzelner hat er geliebt und gestrebt. Was der heutigen Jugend so herrlich wieder aufgegangen ist, das Erlebnis der Gemeinschaft und ihrer Segnung, das hatte er in der Kongregation gefunden. Erst im Gemeinschaftsstreben mit Gleichgesinnten, in gegenseitiger Förderung und Stärkung ging ihm das Höchste auf. Und das ist unsterblich an der Kongregation.

Darum glauben wir, daß die Marianische Kongregation auch inmitten der heutigen Jugendbewegung ihre Stelle und Aufgabe hat. Fast möchten wir sagen: ihre Aufgabe für die heutige Jugend sei, etwas vom Berchmansgeist in die gärenden Seelen zu tragen. Sie brauchen es. Das war die schönste Leistung der Kongregation in der Vergangenheit, das wäre auch der höchste Dienst an der Gegenwart. Wenn man nun etwa meint, daß in der Gegenwart noch dazu andere Kräfte aus den Tiefen ans Licht wollten, um sich zum Bilde des „modernen" Jugendheiligen zusammenzuschließen, nun, den Ehrgeiz wird auch der hl. Johannes Berchmans aus ganzer Seele grüßen und durch seine Fürsprache zur Erfüllung geleiten[1].

[1] Wie neben dieser Bedeutung des hl. J. Berchmans als Jugendpatron die Stellung des hl. Aloisius nicht erschüttert werden soll, darüber haben wir uns in freundschaftlicher Auseinandersetzung mit P. Menge O. S. F. M. ausgesprochen (Stimmen 97 [1919] 310).

Ernst Böminghaus S. J.

Die philosophischen Probleme in der Gastpflege der Ameisen[1].

Wie sollen denn in der Gastpflege der Ameisen philosophische Probleme von besonderer Tragweite verborgen sein? Das ist doch nur ein winzig kleines Forschungsgebiet, mit dem sich bloß beschränkte Spezialisten befassen! Wir möchten lieber etwas hören über die philosophischen Pro-

---

[1] Die Gastpflege der Ameisen, ihre biologischen und philosophischen Probleme. (234. Beitrag zur Kenntnis der Myrmekophilen und Termitophilen.) Von Erich Wasmann S. J. 8° (XVI u. 162 S., mit zwei photographischen Doppeltafeln und einer Abbildung im Text.) Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Dr. Julius Schaxel, Professor an der Universität Jena, Heft 4. Berlin 1920, Borntraeger. M 20.— Wir zitieren diese Arbeit im folgenden mit „G".

Während diese Arbeit in wissenschaftlichen Zeitschriften eine sachliche und zum Teil auch auf die philosophischen Probleme verständnisvoll eingehende Besprechung erfuhr, hat mein alter Kollege in der Ameisenkunde, Professor August Forel, es für nötig befunden, in den Monistischen Monatsheften (Hamburg, Juli 1921) in einer ziemlich erregten Kritik „Pater Wasmann. Wissenschaft und römische Kirche" den theistischen Schlußfolgerungen entgegenzutreten, die ich im letzten Kapitel meiner Schrift gezogen hatte. Forel ist Agnostiker und vertritt den psycho-physischen Monismus, der Seele und Gehirnfunktion für zwei Seiten einer und derselben Realität ausgibt. Eine Widerlegung meiner Beweisführung wird man bei Forel vergebens suchen, wenn man nicht die widerspruchsvolle Behauptung, daß alles „Metaphysische" für uns unerkennbar sei, als solche hinnehmen will. Da er sich jedoch darüber beschwert, daß ich die in seinem Buche „Der Hypnotismus" und anderswo von ihm verteidigte psycho-physische Identitätstheorie in meiner Schrift nicht einmal erwähnt habe, sei hier kurz folgendes bemerkt: Die monistische Zweiseitentheorie, welche annimmt, daß Seele und Leib, psychisches und physisches Geschehen, nur zwei Erscheinungsweisen einer und derselben Realität seien, ist bereits längst durch Busse, Stumpf, Driesch usw. zu Grabe getragen. Ich habe ihr noch einen Nachruf gewidmet im 12. Kapitel der 1905 erschienenen dritten Auflage meines Buches „Instinkt und Intelligenz im Tierreich" (250 ff.). Forel muß dieses Buch kennen, da er es von mir damals erhalten hat. Bereits 1903 hatte ich übrigens im Biologischen Zentralblatt (23. Band, Nr. 16 u. 17) in der Abhandlung „Die monistische Identitätstheorie und die vergleichende Psychologie" mich mit jener Theorie auseinandergesetzt unter besonderer Berücksichtigung der von Forel für sie angeführten „Beweise". Auch diese Abhandlung habe ich Forel seinerzeit zugesandt. Auf seinen 1905 im Biologischen Zentralblatt (25. Band, Nr. 14 u. 15) hierauf gegen mich gerichteten, keineswegs sachlichen Angriff „Naturwissenschaft und Köhler

bleme, die in dem ganzen riesig großen Gebiet der modernen Biologie stecken; das wäre doch viel lohnender für unsere Denkarbeit als solche Kleinigkeitskrämerei! — Wer so sprechen würde, verriete wenig Vertrautheit mit der Bedeutung der biologischen Spezialforschung für die Naturphilosophie. Nicht allgemeine Reflexionen, die auf möglichst breiter, aber um so oberflächlicherer Grundlage ruhen, enthüllen uns am sichersten die geheimnisvollen Fäden, welche die biologischen Erscheinungen untereinander und mit dem gesamten Weltgeschehen verketten, sondern eine möglichst tief schürfende Erforschung der biologischen Einzelprobleme, geleitet von den Regeln eines streng logischen Denkens. Dafür, daß die tieferen Gesetzmäßigkeiten, welche einem einzigen jener Probleme zugrunde liegen, auch Zusammenhang haben mit den Gesetzmäßigkeiten anderer Probleme, ist durch die Einheit der Naturgesetze gesorgt, und wir können dann von dem durch sichere Forschungsergebnisse gewonnenen Standpunkte aus von diesen Einzelgesetzmäßigkeiten uns wenden zu den Beziehungen, die sie mit den Gesetzmäßigkeiten anderer Gebiete verbinden. So werden wir den richtigen Weg verfolgen, um von der Kenntnis des Einzelgültigen zur Kenntnis des Allgemeingültigen überzugehen, bis wir schließlich an der Schwelle der höchsten und letzten metaphysischen Probleme angelangt sind. Wer die wahre Einheitslehre der christlichen Weltanschauung kennt, muß das übrigens vollkommen selbstverständlich finden. Ein und derselbe Gott von unendlicher Weisheit und Macht ist ja das Zentrum des großen Kreises der Geschöpfe, von dessen Peripherie unzählige Radien ausgehen, die uns alle zu ein und demselben Zentrum hinführen müssen, weil sie alle von diesem einen Mittelpunkt ausstrahlen. Verfolgen wir also einmal einen dieser Radien mit Aufmerksamkeit. Mag er auch den bescheidenen Namen „Gastpflege der Ameisen“ führen und nur aus kleinen, unscheinbaren Wesen bestehen, die nicht den Körperumfang von Elefanten besitzen, so wird er uns darum doch nicht weniger sicher zum Zentrum hinleiten. Ja vielleicht bestätigt sich gerade hier das Wort Linnés: Natura maxime miranda in minimis.

---

glaube?“ habe ich ebenfalls sofort in der nämlichen Zeitschrift (25. Band, Nr. 18) die gebührende Antwort gegeben in meiner Abhandlung „Wissenschaftliche Beweisführung oder Intoleranz?“ Auch diese Abhandlung hat Forel von mir persönlich erhalten. 1920 nochmals darauf zurückzukommen, war überflüssig; doppelt überflüssig wäre es 1921 wegen des von Forel in seiner letzten Kritik wiederum angeschlagenen Tones. Wenn er am Schlusse derselben die Bitte ausspricht, ich möchte ihm verzeihen, daß er mir Gutes mit Bösem vergelte, so komme ich diesem Wunsche gerne nach.

Die **Gastpflege** der Ameisen beschäftigt sich mit den sog. **echten Gästen** (Symphilen)[1] aus verschiedenen Insektenordnungen, welche von seiten ihrer Wirte eine wirkliche gastliche Pflege genießen. Nicht bloß die Ameisen, sondern auch die Termiten, die fälschlich „weiße Ameisen" genannt werden, haben ihre echten Gäste, deren Beziehungen jenen der Ameisengäste zu ihren Wirten ähnlich sind. Die echten Gäste umfassen jedoch nur einen verhältnismäßig kleinen Teil der gesetzmäßigen Ameisengäste und Termitengäste[2]. Sie bilden nur eine der fünf biologischen Klassen der fremden Gesellschafter jener geselligen Insekten; neben ihnen gibt es eine weit größere Zahl von indifferent geduldeten und von feindlich verfolgten Einmietern, von eigentlichen Schmarotzern, und endlich von Haustieren, die ihren Wirten als Nahrungsquelle dienen. Die echten Gäste, die größtenteils zu den Käfern gehören, bieten den Wirten, bei denen sie leben, nur eine angenehme Befriedigung der Naschhaftigkeit, indem sie aus bestimmten Exsudatorganen flüchtige Stoffe (Fettprodukte oder Drüsensekrete oder Elemente der Blutflüssigkeit) absondern. Deshalb werden sie von ihren Wirten eifrig beleckt, viele sogar aus deren Mund gefüttert und selbst die Larven mancher Arten gleich der eigenen Brut erzogen. Auf der höchsten Stufe des echten Gastverhältnisses stehen die Kurzflügler aus der Gruppe der *Lomechusini*. Durch dreißigjährige Beobachtungen und Versuche habe ich die Lebensweise dieser interessantesten echten Gäste und ihre Beziehungen zu den Ameisen erforscht und die Ergebnisse meiner Studien mit jenen einiger anderer Biologen in der eingangs erwähnten Arbeit über die Gastpflege[3] kurz zusammengefaßt. Viele Hunderte von Einzelbeobachtungen ruhen übrigens noch unveröffentlicht in meinen stenographischen Tagebüchern. Den Gegenstand unserer vorliegenden Untersuchung bildet also abermals nur ein kleiner Ausschnitt aus dem kleinen und doch so großen Gebiete der Myrmekophilenkunde! Da jedoch das Gastverhältnis der *Lomechusini* zu *Formica* und ihren andern Wirten aus der Ameisenfamilie am besten erforscht ist

---

[1] Von *σύν-φιλία*, Freundschaftsverhältnis, weil die echten Gäste von ihren Wirten freundlich behandelt werden. [2] Siehe G., Einleitung.

[3] Siehe auch das Literaturverzeichnis am Schlusse jener Arbeit. Hier seien nur erwähnt: Selbstbiographie einer Lomechusa (**diese** Zeitschrift 51 [1897], 1. Heft, 69 ff.; zweite Auflage Wien 1911); Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie[3] (1906), 10. Kap., 337 ff.; Über das Wesen und den Ursprung der Symphilie (Biolog. Zentralblatt XXX, 1910, Nr. 3—5); Neue Beiträge zur Biologie von Lomechusa und Atemeles (Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie CXIV [1915], 2. Heft, 233—402 mit zwei Doppeltafeln und einer statistischen Karte).

und zugleich die höchste bisher bekannte Stufe der Symphilie darstellt, ist es besonders geeignet, uns das Problem der Gastpflege der Ameisen zu entschleiern. Selbstverständlich kann dies hier nur in wenigen Zügen versucht werden. Wer mehr verlangt, sei auf die obige Originalarbeit verwiesen.

1. Geben wir zuerst einen Überblick über die betreffenden Tatsachen. Die *Lomechusini* sind 4—6 mm lange, rotbraune Käfer aus der Familie der Staphyliniden und der Unterfamilie der Aleocharinen, von breiter Körpergestalt[1]. An der Seite des gewöhnlich hoch aufgerollt getragenen Hinterleibes sitzen gelbe Haarbüschel, zwischen denen das Exsudat abgesondert wird, das die Ameisen so sehr lieben. Systematisch und biologisch gliedern sie sich in die drei Gattungen: *Lomechusa, Atemeles* und *Xenodusa.* Die beiden ersteren bewohnen das paläarktische Gebiet Europas und Asiens, die letztere das nearktische Gebiet Nordamerikas. *Lomechusa* ist einwirtig; der ganze Lebenslauf ihrer Arten spielt sich bei je ein und derselben Wirtsameise aus der Gattung *Formica* ab. *Atemeles* und *Xenodusa* hingegen sind doppelwirtig; sie machen ihre Entwicklung zwar ebenfalls bei bestimmten Arten von *Formica* durch, die frischentwickelten Käfer greifen aber dann regelmäßig zum Wanderstabe und gehen zu Arten einer andern Ameisengattung über, bei denen sie bis zum nächsten Frühjahr bleiben; *Atemeles* wandert zu Arten der Gattung *Myrmica, Xenodusa* zu Arten der Gattung *Camponotus.* Die Angehörigen dieser drei Käfergattungen werden zwar von ihren sämtlichen gesetzmäßigen Wirten eifrig beleckt und aus dem Munde derselben gefüttert; ihre Larven werden jedoch nur bei *Formica* erzogen. Daher bezeichnet man die betreffenden *Formica* als die „Larvenwirte" von *Atemeles* und *Xenodusa,* dagegen *Myrmica* bzw. *Camponotus* als ihre „Käferwirte". Die Arten der einwirtigen Gattung *Lomechusa* haben natürlich ein und dieselbe *Formica*-Art als Larvenwirt und als Käferwirt.

Die Verteilung der Arten der *Lomechusini* auf ihre betreffenden Wirtsarten ist eine durchaus gesetzmäßige[2]. So kommt beispielsweise *Lomechusa strumosa* in Europa und Asien nur bei der blutroten Raubameise *(Formica sanguinea)* gesetzmäßig vor; letztere nennt man daher ihre „normale Wirtsameise". Besonders auffallend ist, daß die Arten und Rassen der Gattung *Atemeles,* welche die Herbst- und Wintersaison unterschiedslos

[1] Siehe G., die Tafeln und Textfigur (Fütterung von *Atemeles* durch *Formica*).
[2] Siehe die ökologische Tabelle in G. 47 ff.

bei verschiedenen Rassen der roten Knotenameise *(Myrmica rubra)* zubringen, wo man nicht selten in einem Nest verschiedene *Atemeles*-Arten beisammen antrifft, trotzdem streng verschiedene Larvenwirte aus der Gattung *Formica* haben, zu denen sie im Frühjahr zurückkehren und bei denen sie ihre Larven erziehen lassen. So beherbergt beispielsweise in freier Natur *Formica fusca* nur den *Atemeles emarginatus*, *F. rufibarbis* nur den *At. paradoxus*, *F. rufa* nur den *At. pubicollis*, *F. truncicola* nur den *At. truncicoloides*, *F. pratensis* nur den *At. pratensoides*.

Hier setzten meine zahlreichen Versuche über die „internationalen Beziehungen" der *Lomechusini* ein, um in künstlichen Beobachtungsnestern auf dem Wege des Experimentes — durch sog. Substitutionsversuche — die Frage zu beantworten: Wie gestaltet sich das Verhältnis dieser Käfer zu den Ameisen, wenn man sie zu fremden Wirtskolonien der nämlichen Art oder zu fremden Wirtsarten versetzt? Das Ergebnis war, daß beispielsweise *Lomechusa strumosa* für alle Kolonien von *Formica sanguinea* vollkommen „international" ist, d. h. sie wird stets unmittelbar aufgenommen und gastlich gepflegt und erzogen, sogar in solchen Kolonien, welche sicher vorher noch nie eine *Lomechusa* besessen hatten. Ebenso verhält sich *F. fusca* gegenüber *Atemeles emarginatus* und dessen Larven, *F. rufibarbis* gegenüber *At. paradoxus* und dessen Larven usf. Die verschiedenen *Formica*-Arten und -Rassen besitzen somit erbliche instinktive Neigungen zur Pflege und Zucht bestimmter Arten und Rassen der *Lomechusini*.

Anderseits ergaben jene Versuche über die internationalen Beziehungen aber auch, daß diese erblichen Gastpflegeinstinkte ausschließlich nur auf die eigene Art oder Rasse der *Lomechusini* sich beziehen. Setzt man z. B. eine *Lomechusa strumosa* in eine selbständige Kolonie von *Formica fusca*, so wird sie feindlich angegriffen. Ebenso ergeht es einem *Atemeles emarginatus* oder *paradoxus*, den man in eine Kolonie von *Formica sanguinea* versetzt — falls letztere Kolonie nicht relativ zahlreiche *fusca* bzw. *rufibarbis* als Sklaven besitzt. Wenn die Sklaven dem ihnen erblich zugehörigen Gaste zuerst begegnen und ihn gastlich aufgenommen haben, wird er auch von den *sanguinea*, die ihn sonst zerreißen würden, freundschaftlich behandelt. Analog hierzu zeigt sich die merkwürdige Erscheinung, daß in den Kolonien von *F. sanguinea* der normale Gast der Herrenart, *Lomechusa strumosa*, auch von den Sklaven *(fusca* oder *rufibarbis)* gewöhnlich ebenso gastlich gepflegt und erzogen wird wie von

den Herren, obwohl die genannten kleinen *Formica* in ihren selbständigen Kolonien sich gegen die Aufnahme des nämlichen Gastes ablehnend verhalten. Die in gemischten Kolonien lebenden Ameisen können also durch den Einfluß ihrer zu einer andern Art gehörigen Gefährtinnen die Pflege eines neuen, ihnen erblich unbekannten echten Gastes durch „Instinktregulation“ lernen[1]. Sogar in einfachen (ungemischten) Kolonien, wo der Einfluß von Gefährtinnen einer fremden Art ausgeschlossen ist, vermögen die Ameisen unter günstigen Verhältnissen einen ihnen erblich unbekannten echten Gast, den sie bei seinem ersten Erscheinen feindlich angriffen, allmählich durch die Sinneserfahrung der Einzelameise als einen angenehm zu beleckenden Gesellschafter kennenzulernen, wodurch die ursprünglich feindliche Behandlungsweise desselben in eine freundschaftliche umgewandelt werden kann.

Diese doppelte Gruppe von Tatsachen zeigt uns klar zwei verschiedene Gruppen von Instinktäußerungen im Verhalten der Ameisen zu ihren echten Gästen:

1) Spezifische, die als ein Erbgut der ganzen betreffenden Ameisenart oder -rasse sich darstellen und als solche unabhängig sind von der individuellen Sinneserfahrung der einzelnen Ameise.

2) Individuelle, welche von der Einzelameise auf Grund ihrer psychischen Veranlagung neu erworben werden.

Es steht somit in offenbarem Widerspruch mit den biologischen Tatsachen, wenn Wheeler noch 1918 das ganze instinktive Verhalten der Ameisen gegenüber ihren echten Gästen nur für slight ontogenetic modifications ihrer psychischen Betätigung erklären wollte. Denn es gibt außer den individuellen Instinktabänderungen tatsächlich auch spezifische Symphilie-Instinkte in der Gastpflege der Ameisen, die zum erblichen Spezies- oder Rassencharakter der betreffenden Ameise ebensogut gehören wie deren körperliche Art- oder Rassenmerkmale. Sie sind, um mit der modernen Vererbungslehre zu sprechen, ein Element der genotypischen Konstitution (der Erbanlage), während die individuellen Instinktmodifikationen zu den phänotypischen Erscheinungen gehören.

---

[1] Zahlreiche Beispiele für diese psychologisch so interessanten Instinktregulationen siehe in meiner Schrift „Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen“[2] (Stuttgart 1909) 147 f.; ferner G. 44 ff. 166. Über den Einfluß der Geruchswahrnehmung der Ameisen auf ihr Verhalten zu den echten Gästen siehe „Die psychischen Fähigkeiten“[2] 117 ff. und G. 41 65 119 ff.

Auf der Grundlage dieser sicher festgestellten Ergebnisse erhebt sich nun die Frage: Wem nützen denn jene spezifischen Gastpflegeinstinkte der Ameisen? Zu wessen Vorteil sind sie da? Auch hierauf geben uns die Beobachtungstatsachen eine unzweideutige Antwort. Von der Gastpflege der Käfer aus der Gruppe der *Lomechusini* haben die *Formica* zwar eine besondere Annehmlichkeit, welche ihrer Naschhaftigkeit erwächst aus der Beleckung der gelben Haarbüschel dieser Gäste; einen Ernährungsvorteil für ihre Kolonie ziehen sie hieraus jedoch nicht[1]. Aus der Pflege der Larven jener Käfer entsteht ihnen aber nicht bloß kein Nutzen, sondern nur ein großer Schaden. Denn jene Käferlarven sind tatsächlich die gefährlichsten Feinde der Ameisenbrut, weil sie namentlich in ihren jüngsten Entwicklungsstadien die Eierklumpen und jungen Larven ihrer Wirte massenhaft auffressen und, wenn sie größer geworden sind, so unersättlich aus dem Munde ihrer Wärterinnen sich füttern lassen, daß der Proviant für die Ernährung der eigenen Larven durch jene Kuckucksbrut aufgezehrt wird. Überdies wendet sich der Brutpflegetrieb der Ameisen in den *Lomechusa* oder *Atemeles* züchtenden Kolonien immer einseitiger den Adoptivlarven zu, so daß die eigene Brutpflege, besonders jene der weiblichen Larven, vernachlässigt wird und psychologisch entartet. Die Folge hiervon ist, daß die betreffenden Kolonien nicht bloß für die Fortpflanzung der Art ausgeschaltet werden, sondern schließlich auch selber zugrunde gehen, indem es zur Erziehung von krüppelhaften Mischformen von Weibchen und Arbeiterinnen (den sog. Pseudogynen) kommt, mit deren Überhandnehmen die Kolonie ausstirbt. Es kann daher kein Zweifel darüber bestehen, daß die *Formica* in den *Lomechusini* ihre schlimmsten Feinde selber züchten[2].

Bei der Zucht der *Atemeles* wird den *Formica* nicht einmal die Annehmlichkeit zuteil, die in ihrem Neste sich entwickelnden jungen Käfer später belecken zu können. Denn diese laufen ja sofort weg, um zu den *Myrmica,* den geschworenen Feinden der *Formica,* überzugehen, und letztere haben das Nachsehen; ihre ganze „opfervolle" Larvenpflege dieser Gäste war „für die Katze" und hat ihnen nur Schaden für die eigene Kolonie gebracht.

Dagegen ziehen die Käfer aus der Gruppe der *Lomechusini* aus ihrem Symphilieverhältnis zu den Ameisen und insbesondere zu *Formica*

---

[1] Wheelers Versuch, die Gastpflege der Ameisen auf Nahrungsaustausch (Trophallaxis) zwischen Gast und Wirt zurückzuführen, entbehrt der tatsächlichen Grundlage in den Erscheinungen der Symphilie; siehe G. Kap. I.

[2] Siehe hierüber besonders meine oben zitierte Arbeit „Neue Beiträge" (1915)

den größten Nutzen. Sie verdanken ihm einfach alles, was sie sind und haben. Sie sind nach ihrer ganzen körperlichen Organisation und psychischen Veranlagung ihren Wirten „angepaßt“ und erhalten für das Kostgeld ihrer angenehmen Exsudate Wohnung, Nahrung und Larvenerziehung in der freigebigsten Weise. Die Gastpflege durch die Ameisen ist für sie tatsächlich zur Daseinsbedingung geworden, von der ihr eigenes Leben und die Erhaltung ihrer Art abhängt.

Die Antwort auf die Frage cui bono? lautet somit: Die erblichen Gastpflegeinstinkte der *Formica* für bestimmte Arten und Rassen der *Lomechusini* dienen nicht der eigenen, sondern einer fremden Art, nämlich derjenigen ihrer Gäste. Diese Instinkte sind somit wesentlich fremddienlich. Das ist eine feststehende biologische Tatsache, keine kühne Spekulation.

2. Nun kommen aber die Probleme. Sie erheben sich in so reicher Fülle, daß wir eine Auswahl treffen müssen, da sie unmöglich hier alle auch nur angedeutet werden können. Es sind mannigfache teils biologische, teils biologisch-philosophische Probleme, und aus letzteren erwachsen endlich auch rein philosophische Probleme höherer Ordnung. Sie gruppieren sich um das eine Zentralproblem: die Entwicklung des echten Gastverhältnisses. Wir müssen nämlich sowohl die Gäste, die Käfer aus der Gruppe der *Lomechusini*, in ihrer heutigen morphologischen und instinktiven Eigenart, als auch die auf die Pflege und Zucht dieser Gäste bezüglichen Instinkte der *Formica* als etwas seit dem Beginne der Tertiärzeit stammesgeschichtlich Gewordenes betrachten und untersuchen, auf welcher Grundlage und durch welche Ursachen sich die Entwicklung wahrscheinlich vollzogen hat.

Das Problem der Entwicklung der Symphilie (des echten Gastverhältnisses) muß also von doppeltem Gesichtspunkte aus geprüft werden: erstens von seiten der Gäste, und zweitens von seiten der Wirte. In ersterer Hinsicht lautet es: Wie haben sich die symphilen Anpassungscharaktere der Käfer entwickelt, durch welche sie körperlich und instinktiv zu „echten Gästen“ ihrer Wirte geworden sind? In letzterer Hinsicht lautet es: Wie haben sich die erblichen Symphilie-Instinkte der Wirte entwickelt, welche auf bestimmte Arten und Rassen jener echten Gäste sich beziehen?

Die erste dieser beiden Fragen können wir hier auf Grund unserer Originalarbeit[1] nur kurz zusammenfassend beantworten. Die Entwicklung

[1] S. Kap. III IV V.

der Symphilie auf seiten der Gäste beruht auf inneren Entwicklungsursachen, auf der Mutabilität der Erbanlagen (Gene), welche die Anpassungsfähigkeit der Gäste in somatischer und psychischer Beziehung bedingen. Sie wird aber in ihrer Richtung geleitet durch äußere Ursachen, welche auf die Gäste aktiv einwirken. Diese äußeren Ursachen sind hauptsächlich zwei, die beide tatsächlich nachweisbar sind: die Amikalselektion und die funktionelle Reizwirkung. Die Amikalselektion (Freundesauslese) ist die instinktive Zuchtwahl, welche von den Wirten gegenüber ihren Gästen ausgeübt wird durch Bevorzugung der ihnen wegen ihrer Exsudate und ihres ganzen Benehmens angenehmeren Gesellschafter[1]. Mit der Amikalselektion ist die funktionelle Reizwirkung innig verbunden, welche die Wirte teils direkt durch Beleckung der Gäste teils indirekt durch Fütterung derselben auf die Entwicklung der symphilen Anpassungscharaktere ihrer Pfleglinge ausüben. Die funktionelle Reizwirkung beruht somit auf einer aktiven Betätigung der Amikalselektion, und die Amikalselektion ihrerseits ist eine aktive Betätigung der Gastpflegeinstinkte der Wirte gegenüber ihren Gästen. Daher lautet das Ergebnis: Die echten Gäste der Ameisen (und der Termiten) sind ein Züchtungsprodukt der Symphilie-Instinkte ihrer Wirte. Insbesondere sind die *Lomechusini* als ein Züchtungsprodukt der Symphilie-Instinkte von *Formica* aufzufassen[2].

Wenden wir uns jetzt zur zweiten Hauptfrage: Wie haben sich die Symphilie-Instinkte auf seiten der Wirte entwickelt? Wie haben sich insbesondere die erblichen Symphilie-Instinkte bestimmter Arten und Rassen von *Formica* für bestimmte Arten und Rassen der *Lomechusini* stammesgeschichtlich ausgebildet?[3]

Nicht umsonst wurde oben so nachdrücklich hervorgehoben, daß die Existenz spezifisch begrenzter erblicher Gastpflegeinstinkte eine unbestreitbare biologische Tatsache ist. Daher muß ihre Entwicklung auch möglich gewesen sein, mag auch die Erklärung derselben auf große theoretische Schwierigkeiten stoßen. Wir werden also die Frage zu beantworten

[1] Die Amikalselektion darf somit nicht verwechselt werden mit Darwins Naturalselektion, weil sie im Gegensatz zu letzterer eine positive Form der Auslese ist, nicht bloß eine negative. Der Naturzüchtung kommt bei der Entwicklung der symphilen Anpassungscharaktere nur eine sehr bescheidene Rolle zu; siehe G. 80—86.

[2] G. 6 79 89 104. [3] G. Kap. II IV VII.

haben: Wie konnte der normale Brutpflegeinstinkt der Ameisen sich auf die Pflege und Zucht bestimmter echter Gäste im Laufe der Stammesgeschichte so ausdehnen, daß spezifische Symphilie-Instinkte als erbliche Differenzierungen jenes Brutpflegetriebes entstanden? Wie konnte dies geschehen, obwohl die betreffenden Ameisenkolonien von ihrer Gastpflege nicht bloß keinen Nutzen für die eigene Arterhaltung haben, sondern im Gegenteil durch sie letzten Endes schwer geschädigt werden? Wie konnte es ferner geschehen, daß gerade in der Gattung *Formica*, welche doch eine der höchststehenden Ameisengattungen namentlich in psychischer Beziehung ist, erbliche Instinkte zur Zucht ihrer schlimmsten Feinde sich entwickelten?

Beginnen wir mit der letzten Frage. Die Tatsache, daß sämtliche *Lomechusini*, auch die doppelwirtigen Gattungen *Atemeles* und *Xenodusa*, die als Käfer die Hälfte ihres Lebens regelmäßig bei andern Wirtsgattungen zubringen, dennoch ihre Larven stets nur bei *Formica* erziehen lassen, weist uns nicht bloß darauf hin, daß *Formica* stammesgeschichtlich als die ursprüngliche Wirtsgattung der *Lomechusini* anzusehen ist, sondern sie erschließt uns auch den tieferen psychologischen Grund dieser Erscheinung. Gerade weil *Formica* vermöge ihrer höheren psychischen Begabung einen höheren Grad der Bildsamkeit (Plastizität) der erblichen Instinkte besitzt, konnte bei ihr eine Ausdehnung der eigenen Brutpflege auch auf die Larven jener echten Gäste erfolgen, was bei den andern Ameisengattungen nicht der Fall war. So müssen wir also gerade die höhere psychische Begabung von *Formica* als die eigentliche Grundlage ansehen, weshalb bei ihr die spezifischen Gastpflegeinstinkte den höchsten Grad der Entwicklung erreichen konnten[1]. Auf die tierpsychologische Seite dieser Frage werden wir übrigens noch zurückkommen; hier haben wir uns noch mit dem entwicklungstheoretischen Problem zu beschäftigen.

Neue erbliche Instinkte können nur dann auftreten, wenn in der genotypischen Konstitution der Fortpflanzungsgeschlechter einer Tierart Mutationen der psychischen Anlage entstehen, welche die Instinkttätigkeit in neue Bahnen lenken. Spezifische Gastpflegeinstinkte als erblich gewordene Differenzierungen des Brutpflegetriebes der Ameisen in bezug auf neue Objekte (bestimmte echte Gäste) sind somit nur dann denkbar, wenn in der Keimesanlage der Fortpflanzungsgeschlechter — in den geheimnisvollen

[1] G. 70 73 f.

Genen derselben — eine entsprechende Mutation sich vollzogen hat. Hier liegt die theoretische Schwierigkeit verborgen, welche lautet: ist ein Zusammenhang denkbar zwischen den individuellen Instinktmodifikationen der Arbeiterameisen und den spezifischen Instinktmutationen der Fortpflanzungsgeschlechter? Wir sahen ja, daß die Ameisen, namentlich die *Formica,* durch sinnliche Erfahrung der Einzelindividuen tatsächlich neue echte Gäste kennenlernen und ihre Brutpflege auf sie ausdehnen können. Hierbei handelt es sich um individuelle Instinktabänderungen, welche wir von den spezifischen scharf unterschieden haben (s. oben S. 101). Erstere sind als solche nicht erblich, mögen sie sich noch so oft im Leben der einzelnen Ameise wiederholen; letztere dagegen sind erblich, wie aus der tatsächlichen Existenz spezifischer Gastpflegeinstinkte hervorgeht. Anderseits können wir unmöglich annehmen, daß die spezifischen Symphilie-Instinkte unabhängig von den individuellen Instinktmodifikationen der Arbeiterinnen auftraten, welche im Leben der Einzelameise durch die Plastizität ihrer Instinktanlage erworben wurden. Mit andern Worten: wir müssen hier eine Vererbung erworbener Eigenschaften zu Hilfe nehmen.

Gegen die Möglichkeit einer solchen Vererbung, insbesondere in den Kolonien der geselligen Insekten, sind scheinbar durchschlagende Einwände von Weismann und andern erhoben worden, welche sich in den Satz zusammenfassen lassen: Die neutralen Kasten (Arbeiterinnen usw.), welche die neuen Instinktmodifikationen individuell erwerben, pflanzen sich nicht fort; die Männchen und Weibchen dagegen, die sich fortpflanzen, beteiligen sich nicht an der Erwerbung jener neuen Instinktmodifikationen. Also ist eine Vererbung erworbener Eigenschaften in den Insektenstaaten ausgeschlossen. Wie ist diese Schwierigkeit zu lösen?

Wenn auch eine direkte Vererbung individueller Instinktabänderungen der Arbeiterinnen nicht möglich ist, so scheint doch eine indirekte Vererbungsmöglichkeit vorhanden zu sein. In den Kolonien der Ameisen, besonders bei *Formica,* ist die Parthenogenese eine ziemlich häufige Erscheinung. Aus den unbefruchteten Eiern der Arbeiterinnen gehen hier Männchen hervor[1], die ihrerseits wiederum beim Paarungsflug mit den Weibchen anderer Kolonien sich kreuzen und durch sog. latente Vererbung die

[1] Bei *Formica* stets nur Männchen. Bei *Lasius* und einigen anderen Gattungen sind seltene Fälle von parthenogenetischer Erzeugung von Arbeiterinnen beobachtet; siehe G. 32 f. über die Parthenogenese bei Ameisen und ihre Bedeutung für das Vererbungsproblem.

Arbeiteranlagen ihrer Erzeuger auf die Arbeiternachkommenschaft derselben übertragen können. Hiezu kommt noch, daß auch die jungen Weibchen in den *sanguinea*-Kolonien gelegentlich an der Pflege von *Lomechusa* sich beteiligen, bevor die betreffende Kolonie die Erziehung ihrer eigenen Fortpflanzungsgeschlechter zugunsten der *Lomechusa*-Erziehung aufgegeben hat, was meist erst nach mehreren Jahren geschieht. Aber — so wird man mit Recht entgegnen — bei den erworbenen Instinktmodifikationen der Arbeiterinnen ebenso wie bei jenen der Weibchen gähnt noch immer die alte Kluft zwischen der individuellen Abänderung der Instinkttätigkeit und der Fähigkeit, diese Abänderung zu vererben; es fehlt noch immer die Brücke, die zu den Erbanlagen in den Keimzellen führen muß.

Um diese Brücke zu schlagen, kann vielleicht die folgende „trophische Hypothese“ dienen[1]. Die den Ameisen so angenehme Beleckung der Exsudatorgane ihrer echten Gäste hat zwar für die Wirte keinen Nährwert, wohl aber einen Reizwert als Genußmittel und als Antrieb zur Pflege dieser Gäste. Nehmen wir an, daß bei jener Beleckung bestimmte chemische Reizstoffe (Enzyme?) in den Kropf der beleckenden Ameise aufgenommen werden, der als Nahrungsspeicher — als „sozialer Magen“ Forels — für die Fütterung der andern Nestgenossen dient. Jene Reizstoffe werden dann bei der Fütterung der Fortpflanzungsgeschlechter der Ameisen und ihrer Larven diesen auf dem Ernährungswege mitgeteilt und können den Stoffwechsel derselben so beeinflussen, daß in den Keimzellen der Fortpflanzungsindividuen die Anlage des Nervensystems und die mit ihr zusammenhängende Instinktanlage modifiziert wird. So wäre es denkbar, daß durch die anfangs nur individuelle und gleichsam zufällige Ausdehnung der Brutpflege der Ameisen auf neue echte Gäste eine Beschaffenheitsänderung der Gene und hiermit die Entwicklung neuer spezifischer Gastpflegeinstinkte herbeigeführt würde[2]. Die eigentliche Ursache für die Bildung neuer erblicher Instinktabänderungen ist selbstverständlich nur in der Mutabilität der Gene des Keimplasmas zu suchen, welche die somatisch-psychischen Erbanlagen darstellen; aber die aktuellen Mutationen können auf dem

---

[1] C. 31 104. Über die chemische Beschaffenheit des Exsudates der Symphilen siehe G. 13 f.

[2] Vgl. hierüber B. Dürken und H. Salfeld: Die Phylogenese, Fragestellungen zu ihrer exakten Erforschung (Berlin 1921), 2.—5. Kap. Wenn wir mit Dürken annehmen, daß die karyogene Vererbung durch eine plasmogene vorbereitet wird (Schwellenhypothese), liegt es um so näher, daß durch trophische Einflüsse erbliche Veränderungen eingeleitet werden können.

Ernährungswege in bestimmter Richtung ausgelöst werden durch die aus den Exsudatorganen der Gäste stammenden Reizstoffe. Daß durch Beeinflussung des organischen Stoffwechsels auch die Entwicklung neuer erblicher Instinktmutationen (durch „somatische Induktion") veranlaßt werden kann[1], ist an und für sich nicht geheimnisvoller, als der Zusammenhang der psychischen mit der organischen Entwicklung in der Tierwelt überhaupt es ist. Die Entstehung neuer Gastpflegeinstinkte durch Vererbung erworbener Eigenschaften bleibt zwar eines der schwierigsten deszendenztheoretischen Rätsel, aber unlösbar ist es nicht.

In einer folgenden Abhandlung werden wir uns mit dem teleologischen Problem weiter beschäftigen, das in den Symphilie-Instinkten der Ameisen verborgen liegt und mit den höchsten Fragen der Naturphilosophie in inniger Verbindung steht.

---

[1] Zur Stütze dieser trophischen Hypothese können auch die Ausführungen von L. Armbruster dienen in seiner Abhandlung „Tiere als Tierzüchter" (Sonderabdruck aus der Festschrift der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, Berlin 1921). Auch er hält die Beeinflussung der Erbanlagen bei geselligen Insekten durch Fütterung der Larven mit artfremden Drüsensekreten für möglich. — Über die Vererbung erworbener Eigenschaften und besonders über die verschiedenen Möglichkeiten der Induktion (der Beeinflussung des Keimplasmas durch äußere Faktoren) siehe Bernh. Dürken, Einführung in die Experimentalzoologie (Berlin 1919) 356 ff.

Erich Wasmann S. J.

St. Dominikus.

Zum siebenhundertjährigen Gedenktag seines Heimganges.

Die christliche Kulturwelt begeht das Gedächtnis Dantes; so laut erschallt der Preis des großen Dichters, daß die Erinnerung an einen andern Großen davon fast übertönt wird, der im gleichen Italien 100 Jahre vor dem Florentiner sein Erdenleben beschloß. Es ist jener Heilige, den Dante so treffend kennzeichnete als

„des Glaubens heil'gen Bräutigam und Kämpen,
dem Feinde furchtbar, doch den Seinen milde" [1],

der glorreiche Stifter des Predigerordens, St. Dominikus.

Der Heilige Vater hat zwar schon am Feste Peter und Paul in einer Enzyklika des großen Ordensgründers gedacht [2]. In Bologna, dem Assisi der Dominikaner, haben im September am Grabe des Heiligen große kirchliche Feiern stattgefunden, und Rom, wo er so oft predigte, wo er das Kloster S. Sisto bevölkerte und auf dem Aventin bei der alten Basilika von S. Sabina das stille Heim seines Ordens schuf, rüstet sich eben zum Jubelfest. Aber im allgemeinen ist doch das Gedächtnis seines siebenhundertjährigen Heimganges zurückgetreten — wenigstens in unserer Heimat.

Es scheint dieses Zurücktreten nun einmal des hl. Dominikus Anteil zu sein. Ist das aber nicht auffällig bei einem Manne, der durch seine eigene Arbeit und seine Stiftung so außerordentlich tief auf Kirche und Welt eingewirkt hat? Und doch, es ist Tatsache! Sein Leben ist in weiten Kreisen bei uns ziemlich unbekannt. Bis heute gilt leider, was Professor Grützmacher schon vor 20 Jahren schrieb: „Eine den modernen Ansprüchen genügende Biographie des Ordensstifters fehlt noch." [3] Die Zahl der Lebensbeschreibungen unseres Heiligen ist überhaupt verhältnismäßig recht bescheiden, und die Erforschung seines Lebens steht noch in

---

[1] Paradies 12, 56—57. [2] Acta Apost. Sedis 1921, vol. XIII, 329—335.

[3] Realencyklopädie für protest. Theologie, Artikel Dominikus IV [3] 768. Zum Jubelfest des Heiligen hat P. Mannes M. Rings O. P. eine recht ansprechende und mit anerkennenswerter Kritik geschriebene Biographie seines heiligen Ordensvaters herausgegeben (Dülmen 1920, Laumannsche Buchhandlung); sein Ziel war aber, „ein Volksbuch, nicht mehr und nicht weniger" zu schaffen.

den Anfängen. Da sind noch so viel Probleme und unbeantwortete Fragen. Wie verschwindet die Literatur über Dominikus gegenüber der unübersehbaren Menge von Studien und Schriften, die seinem Zeitgenossen, dem Heiligen von Assisi, gelten! Seit Anfang muß Dominikus zurücktreten in der Gunst der Menschenherzen vor dem hl. Franz. Sabatier[1] macht darauf aufmerksam, daß die Legende des hl. Dominikus sich viel langsamer gebildet habe als die des Armen von Assisi, daß seine Kanonisation viel mehr Zeit beansprucht habe. Aber er übertreibt, wenn er es so darstellt, als ob Dominikus die Zeitgenossen kalt gelassen habe, und er irrt, wenn er meint, die ganze Herrlichkeit des hl. Dominikus sei nur dem Strahl zu danken, der von Franz auf ihn fiel. Doch wahr bleibt, daß Dominikus zurücktreten mußte.

Woran liegt das? Man hat gesagt, Dominikus fehle das Naiv-Urwüchsige des hl. Franz, das Lebenswarme, Mystische, Dominikus sei zuviel Kopie des Armen von Assisi, zu nüchtern, ein Mann des Gehorsams, dem Rom die Wege wies[2]. Eine quellenmäßige Würdigung der beiden Heiligen kann diese Gegenüberstellung nicht ohne einschneidende Änderungen annehmen.

Schon die ältesten Viten des hl. Dominikus sind voll von Zügen, überaus zart und kindlich, ganz dem Geiste des hl. Franz verwandt und doch wieder so ganz eigenartig. Da fehlt nicht das einfältige Vertrauen, das Wunder wirkt, nicht der ritterliche Heldensinn, der den Feind entwaffnet: „Ich möchte nur bitten“, spricht der Heilige zu den drohenden Albigensern, „mich nicht mit einem Hiebe umzubringen, sondern Glied für Glied abzureißen und die Marter möglichst zu verlängern.“[3] Denkt man da nicht an Franz, der waffenlos vor den Sultan tritt! Auch die Armut fehlt bei Dominikus nicht, die bittere Armut, schon längst ehe er zum ersten Male mit Franz und dessen Jüngern zusammentrifft. Liest man erst die späteren Legenden, wie die von Gerhard von Frachet, die uns P. Raph. M. Stadtmüller O. P. zum Feste des heiligen Ordensstifters in trefflicher Bearbeitung geschenkt hat[4], so findet man Züge von Dominikus und seinen ersten Schülern voll von Duft und Feinheit, die ganz an die Fioretti erinnern, aber doch echt dominikanisch sind.

Gewiß, zarte Liebe, Gemütsinnigkeit und edelste Eigenart können dem Ordensvater nicht gefehlt haben, in dessen Haus die deutschen Mystiker,

---

[1] Vie de S. François[7] 247. [2] Ebd. 247 ff.

[3] Jord. de Sax. II 26 (Act. Ss. Aug. I 546).

[4] Dominikanerlegende. Dülmen 1921, Laumann.

ein Meister Eckehart, Tauler und Seuse, ihre Heimat fanden, dessen Klosterhallen ein Fra Angelico mit seinen minniglichen Bildern schmücken durfte. Und mit Recht wendet sich ein Sohn unseres Heiligen, P. Chrys. Conrath, gegen das Bild des Heiligen, in dem die Mystik fehlt, die „über seinem Leben schwebte und seine Persönlichkeit so sehr durchdrang, daß alle äußere Tätigkeit, durch die er die Welt in Erstaunen setzte, nur ein selbstverständlicher Überfluß eines ganz reichen und innigen, gemütstiefen Seelenlebens war“[1].

Aber es dürfte wohl kaum unrichtig sein, wenn man zugibt, daß alle diese Reichtümer bei Dominikus in anderem Verhältnis zu seinem ganzen Wesen standen. Sie treten zurück vor einem andern Zug und werden ihm dienstbar. Fein hat das Dante in seiner Charakteristik des Heiligen angedeutet: Wohl ist Dominikus „den Seinen milde“, aber er ist doch an erster Stelle „des Glaubens Bräutigam und Kämpe und dem Feinde furchtbar“. Noch kräftiger faßt der Dichter das innerste Wesen des Heiligen im vorhergehenden Gesang, wo er Dominikus und Franz vergleicht: Beide sind Führer und Steuer der Kirche, beide leuchtende Flammen, aber:

„Der eine war von Seraphsglut umflossen,
Dem anderen glänzend gleich den Cherubinen
War aller Erdenweisheit Schatz erschlossen.“[2]

Franz ist der Mann des liebenden Herzens, des Impulses, des Augenblicks. Er ist kein geschulter Theolog — nicht als ob er gleichgültig gewesen wäre gegen Kirchenlehre und Satzung, gewiß nicht —, aber alles das tritt zurück vor dem Herzen, das von Gott gedrängt wird. Er predigt, aber er disputiert nicht, er ist Bußprediger, er wirbt für Gott.

Ganz anders Dominikus, der Spanier. Er ist der Mann des Verstandes, der übernatürlichen Weisheit, der Glaubensgrundsätze, der Autorität; aber er ist noch mehr. Er hat, wie wir schon sahen, Glut, aber diese Glut tritt in den Dienst des Glaubens, sie macht ihn zum Prediger der Wahrheit, zum geschworenen Feind des Irrtums, zum Kämpen für Kirche und Seelen. Ob darin nicht ein Grund zu suchen ist, daß Dominikus hinter Franz zurücktreten muß in der Gunst der Herzen? Franziskus wirbt, Dominikus zwingt. Es ist eigentlich doch recht verständlich, daß gerade in unsern schwankenden, grundsatzlosen Zeiten dem heiligen Stifter

---

[1] Festartikel in der Katholischen Korrespondenz 1921, Nr. 21.
[2] Paradies 11, 37—39.

der Predigerbrüder nur ein kleines, nachdenkliches Gefolge nachgeht, daß die meisten ihm fernstehen, ihn nicht fassen können: ihn, den Mann des Glaubens und des unbeugsamen, heißen Glaubenseifers.

Dominikus wurde von Gott für seine Aufgabe als Glaubenskämpfer und Vater eines Ordens von Glaubenskämpfern augenscheinlich herangebildet. Eine gerade Linie führt von seiner Geburt in seine Lebensarbeit hinein und weiter ohne Beugung in seine Stiftung, seinen Orden. Mitten im Zeitalter der Kreuzzüge wurde er 1170 in Spanien, im Lande des Glaubenskampfes, geboren, wahrscheinlich aus uraltem, ruhmreichem Rittergeschlecht. Noch heute ragt in seiner Heimat einer der alten trutzigen Türme, die gegen die Christenfeinde, die Mauren, gebaut waren. Mit sieben Jahren kommt der Kleine schon in geistliche Hände und studiert dann in Valencia, einer der besten theologischen Bildungsstätten des damaligen Spaniens. Um 1194 führt ihn sein Weg ins Kapitel von Osma, das nach der Regel des hl. Augustinus in klösterlicher Form lebte. An seiner Spitze stand Diego von Azevedo, ein Prediger und Apostel. Tief hat dieser feurige Mann auf den jungen Chorherrn eingewirkt; hier bekam Dominikus die Richtung für sein Leben.

Eine Gesandtschaftsreise, die Diego — inzwischen zum Bischof von Osma erhoben — im Auftrag Alfons' VIII. von Kastilien unternehmen mußte, führte Dominikus auf den Schauplatz seines Wirkens. 1203 betritt er als Begleiter seines Bischofs den Boden Südfrankreichs. Hier hatte die verderbliche Sekte der Albigenser, die die ganze christliche Lehre umstürzte, bedrohliche Fortschritte gemacht. Es ist so bezeichnend für den Geist, der den Heiligen schon damals erfaßt hatte, daß er gleich beim ersten Zusammentreffen mit den Ketzern zugreift. Seinen Gastgeber in Toulouse, der in die Netze der Albigenser geraten ist, läßt er nicht aus den Händen, die Nacht setzt er ihm zu mit allen seinen Gründen und ruht nicht, bis er ihn zur Wahrheit zurückgeführt hat. Nach Erledigung ihrer Aufträge fassen Diego und Dominikus den Entschluß, in Frankreich zu bleiben und sich der Bekehrung des Volkes zu widmen. Diego zeigt dem Heiligen noch die Richtung, die das Werk zu nehmen hat; nicht so wie man bisher die Arbeit angefaßt hat: mit feierlichen Dekreten, mit Zwang und Strafen. Nein, in apostolischer Armut und in rastloser opferreicher Predigtarbeit muß das verirrte Volk gewonnen werden. Einen andern Wink gibt der große Meister noch seinem Schüler. Er gründet das Frauenkloster Prouille, um der Arbeit einen Stützpunkt und eine Hilfe zu geben. Es wird später

das erste Dominikanerinnenkloster. Dann nach zweijähriger harter Arbeit scheidet Diego, um nach seiner Herde zu sehen und Almosen für die Mission in der Heimat zu holen. Er kehrte nicht mehr zurück; schon 1207 empfing er den Lohn für sein Apostelleben.

Dominikus stand nun allein. Seine Ausbildung war beendet, nun soll seine selbständige große Laufbahn beginnen. Rastlos ist er tätig. Jahrelang zieht er durch das Land, er disputiert, er predigt, er betet, er lehrt durch sein Wort und mehr noch durch sein Beispiel. Wunder bestätigen seine Reden. Aber trotzdem ist die Ernte, die er einbringt, gering. Als nun gar nach der Ermordung eines päpstlichen Legaten das Kreuz gegen die Albigenser gepredigt wird, ist die Stellung des Heiligen noch dorniger und gefährlicher, obwohl er, wie es scheint, selber am Kreuzzug nicht teilnahm, sondern seine bisherige Apostelweise beibehält. Aufrecht hält ihn sein Glaubenseifer, seine Liebe zu den Seelen. Von dieser Zeit gilt das schöne Wort, mit dem Jordan von Sachsen, der älteste Biograph des Heiligen, sein innerstes Wesen und sein ganzes Leben gekennzeichnet hat: „Das Herz brannte ihm von wunderbarem und fast unbegreiflichem Verlangen nach dem Heile aller.“ [1]

In den Absichten Gottes war dieses mühevolle Apostolat die Schule, die der künftige Meister des Predigerordens durchzumachen hatte. Hier lernte er, was der Predigerbruder an Tugend und Wissen braucht, um Seelen zu retten und den Glauben auszubreiten. Auch sollte Dominikus gleichsam zur Stiftung eines Ordens hingedrängt werden. Die Gründung von Prouille war ein erster Wink dazu; aber noch dauerte es Jahre, bis der Heilige den Plan einer Ordensgründung faßte. Jahre ging er, fast ganz allein, in demütiger Unterordnung unter die päpstlichen Legaten und den Diözesanbischof seine Apostelwege.

Langsam reift nun aber — vielleicht unter dem Einfluß seines treuen Freundes, des Bischofs Fulko von Toulouse [2] — die Erkenntnis, daß sein Werk nur Aussicht und Bestand habe, wenn er Gefährten gewinne, sie mit seinem Geist erfülle und auf den Weg führe, den er in langer Arbeit gefunden. 1215 schließen sich ihm die beiden ersten Jünger an, beide Bürger von Toulouse. Der eine bringt als Morgengabe dem entstehenden Orden ein Haus in Toulouse mit, und so entsteht im Zentrum der Ketzerei das erste Kloster des Predigerordens.

---

[1] Jord. de Sax. a. a. O. [2] Vgl. Vita S. Dominici von Petrus Ferrandus ep. 25 (Analecta Boll. 1911, t. 30, p. 67).

Nun gehen die Pläne des hl. Dominikus erstaunlich rasch in die Weite. Glaubensprediger braucht es nicht nur in Südfrankreich; die ganze damalige christliche Welt durchzieht ein Gären, überall bedarf man der Richtung und Lehre. Weltumspannend soll daher sein Orden werden. Und jetzt verdoppelt sich die Arbeit des Heiligen.

Seine Aposteltätigkeit behält er bei. Er kann nicht lassen von der Predigt der Wahrheit. Es ist überraschend, wie fast alle Zeugen im Heiligsprechungsprozeß hervorheben, daß Dominikus auch in diesem Abschnitt seines Lebens jede Gelegenheit zum Predigen benutzte. Gleich der erste, Bruder Ventura von Verona[1], berichtet von dem Heiligen: „Wenn er des Weges ging, wollte er immer denen, die mit ihm zogen, Gottes Wort vorlegen. Auf Reisen war es stets sein Wunsch, über Gott zu sprechen oder zu disputieren oder zu lehren oder zu lesen.“ Und etwas weiter sagt derselbe Zeuge aus, daß er überaus oft es sah, wie der Heilige, „wenn er fromme Stätten besuchte, welchem Orden sie auch angehörten, predigte und zum Guten ermunterte“, und ähnliche Aussagen treffen wir bei vielen Zeugen. Dominikus blieb Glaubensprediger bis an sein Lebensende. Nur sein Arbeitsfeld wird weiter; nun erklingt seine Stimme in Rom, am päpstlichen Hofe, und in halb Europa, wohin ihn die Sorgen für seine Gründung immer rufen.

Das neue größere Ziel, das er noch dazu bekommt, ist aber der Ausbau und die Bestätigung seines Ordens. Es ist, als ob der Heilige es gewußt hätte, daß der Abend schon hereinbräche, so wachsen seine Anstrengungen. Vor allem handelt es sich zuerst darum, die päpstliche Anerkennung seines Werkes zu erlangen. 1215 geht er nach Rom. Aber die Zeit ist ungünstig, er wird abgewiesen. 1216 ist er schon wieder in der Ewigen Stadt, und diesmal erreicht er seinen Zweck. Der Orden wird bestätigt.

Jetzt gilt es die neue Gründung ausbreiten. 1217 ist Dominikus zurück bei den Seinen in Südfrankreich, und am Feste Mariä Himmelfahrt sendet er von Prouille aus die Handvoll Gefährten, die sich bisher um ihn gesammelt haben, hinaus in alle Welt. Den Zeitgenossen erschien das als ein Wagnis; aber der Heilige wußte, was er tat. Er streute die Saat über den ganzen weiten Acker, er vertraute, daß Gott sie sprießen lassen werde. Wie klug der Heilige bei dieser Aussendung vorging, indem er gerade die Hauptzentren des geistigen Lebens: Paris, Rom, Bologna,

---

[1] Quétif-Échard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I 45.

besetzte, mit welch unermüdlichem Eifer er tätig war: werbend, ermutigend, helfend, überall persönlich dabei, das ist früher in diesen Blättern[1] dargestellt worden. Herrlich ging die Saat auf. Als Dominikus vier Jahre später heimging, da zählte sein Orden schon etwa 60 Klöster über ganz Europa hin, und 500 Jünger trugen das weiße Kleid der Prediger, Männer hervorragend durch Wissen, beseelt vom Ideal ihres Stifters: von Glaubens- und Seeleneifer.

Mit dem Tode des Heiligen endigte nicht sein Lebenswerk. In seinem Orden hat er seinen Geist verewigt. Zwar hat Dominikus den Seinen keine fertige, abgeschlossene Regel hinterlassen. Im Anfang gab er ihnen nur die kurze Regel des hl. Augustinus als Richtschnur mit. Die eigentlichen Konstitutionen der Dominikaner wurden erst sieben Jahre nach dem Tod des Heiligen auf dem Generalkapitel von Paris 1228 zum ersten Male festgelegt[2]. Aber hier haben wir keine Neuschöpfung; es ist nur eine Sammlung und Sichtung der Bestimmungen, die schon längst in Kraft waren und ohne Ordnung und allgemeine Verbreitung mündlich und schriftlich sich weiter pflanzten. Schon ihr Name consuetudines fratrum praedicatorum bezeugt das. Es sind die Grundsätze und Vorschriften des Heiligen für seinen Orden. Sie schließen sich, wie das zu erwarten ist, vielfach an die Regeln der Regulierten Chorherren an; Dominikus gehörte ja als Kanonikus von Osma zu ihnen. Insbesondere sind die Bestimmungen der Prämonstratenser oft bis aufs Wort benutzt. Was darüber hinausgeht, des Heiligen Eigengut, wird beherrscht von der Idee des Predigtapostolates. Hier können wir so recht den Grundzug der Seele des hl. Dominikus herauslesen.

Klar heißt es bereits im Prolog der Konstitutionen: „Unser Orden ist von Anfang an, wie jeder weiß, für Predigt und Seelenrettung gestiftet." Schon die Auswahl einer Chorherrenregel als Vorlage geschah auch unter diesem Gesichtspunkt; denn diese hatten als Klerikerorden ihrem Institut gemäß Seelsorge. Doch ihre Tätigkeit war auf bestimmte Pfarreien und Sprengel beschränkt; die Predigerbrüder aber sollten die ganze Welt als Arbeitsfeld besitzen. Mit voller Konsequenz gestaltet nun Dominikus die ältere Regel um und ergänzt sie, wo es sein neues Ordensziel erheischt.

---

[1] Band 92 (1916/17) 250—261.

[2] Für die folgenden Ausführungen ist der treffliche Artikel von P. H. Denifle: „Die Constitutionen des Prediger-Ordens vom Jahre 1228" im Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters I (1885) 164 ff. benutzt.

Deshalb gibt er den Oberen der einzelnen Häuser die weitgehende Vollmacht zu dispensieren, wo die Regel die Arbeit am Seelenheil erschwert. Damit war die nötige Freiheit für apostolische Tätigkeit gegenüber den alten monastischen Übungen, Chor und Fasten, gesichert. Deshalb schafft der neue Ordensstifter die stabilitas, die Bindung und Verpflichtung auf ein bestimmtes Kloster, ab, die auch die Regulierten Chorherren noch hatten. Der Dominikaner sollte Gehorsam dem Ordensgeneral schwören, nicht dem Oberen eines Hauses. Frei soll er auf der ganzen Welt zur Verwendung stehen. Deshalb verbietet Dominikus die regelmäßige Sorge für Ordensfrauen unter strenger Strafe und die Übernahme von Pfarreien, die wieder die Freizügigkeit seiner Söhne gehindert hätten. Deshalb streicht er die Handarbeit von der Tagesordnung, die bisher in allen Klöstern bewahrt wurde. Die Predigerbrüder sollen ihre ganze Zeit auf apostolische Arbeit und deren Vorbereitung verwenden. Deshalb führt er die ganze strenge Armut ein, die auch gemeinsamen Besitz ausschließt. Es ist viel darüber geschrieben worden, ob Dominikus diese Verschärfung gegenüber der Praxis in der ersten Zeit seines Ordens von Franz entlehnt habe. Eine müßige Frage! Jedenfalls kopiert hier Dominikus nicht blind eine Einrichtung anderer; er tut es aus apostolischem Grund. Die Welt bedarf des großen Vorbildes voller Entsagung, und der Apostel muß frei sein, und deshalb kommt sie in die Ordensregel.

Deshalb gibt Dominikus schließlich, als erster der Ordensstifter, eingehende Vorschriften über die Studien und ihren Betrieb, sorgt für Lehrer und Bücher und schreibt bestimmte Zeiten für die Ausbildung vor. Der Studien wegen ordnet er sogar an, daß die kirchlichen Tagzeiten „breviter et succincte“ gebetet werden sollten, damit „die Brüder ihre Andacht bewahrten, und die Studien nicht behindert würden“. Nun wird die Ausbildung in der Theologie ein ganz wesentliches Element der Ordenssatzung. Der Predigerbruder sollte eben, wie Dominikus selbst, gegen die Feinde der Kirche in vorderster Reihe kämpfen, sollte auf jeden Einwurf Rede und Antwort stehen, sollte die Glaubenslehre überall vortragen können.

Es sind große Neuerungen, die Dominikus mit diesen Maßnahmen in das Ordensleben eingeführt hat. Er brach mit einer ganzen Vergangenheit und leitete einen neuen Ordenstyp: den apostolischen Orden, ein. Gewiß, auch früher gab es Ordensleute, die hinauszogen, um zu predigen, die studierten und lehrten, aber Dominikus hat zuerst einen ganzen Orden nach diesen Leitgedanken aufgebaut oder richtiger umgebaut; denn die alte

Form behielt er noch großenteils bei. Übergänge vollziehen sich in der Kirche nicht so plötzlich, da herrscht langsames Wachsen und Ineinandergreifen.

Dominikus hat durch seine Gesetzgebung die Richtung für die Zukunft gewiesen. Den Weg, den er beschritt, sind die späteren Ordensstifter weitergegangen, vor allem auch der hl. Ignatius. Er verdankte dem Vorbild der Dominikaner nicht wenig. Es ist daher zuviel der Bescheidenheit, wenn der große Kenner der Ordensgeschichte P. Denifle gelegentlich bemerkt: daß Dominikus „eine neue Gestalt des Ordenswesens vorbereitete und daß Ignatius diese neue Gestalt dem Ordenswesen gegeben habe“ [1]. Dominikus hat mehr getan als vorbereitet, er hat den Anstoß gegeben und die Wege geebnet. Nur unter großen Kämpfen und Opfern und unter Verzicht auf weitere Pläne gelang es ihm, die neue Form einzuführen. Wenn seine erste Bitte um Bestätigung des Ordens abgelehnt wurde, so lag das vor allem daran, daß er etwas ganz Neues geschaffen hatte. Er mußte sich erst dazu verstehen, einer alten Ordensregel sich anzugleichen. Auch später wird es an Widerständen nicht gefehlt haben; denn eine solche Neuerung vollzieht sich nicht ohne Einspruch. Sein eigenstes Verdienst bleibt es, die neue Idee, die für die Kirche so wichtig wurde, klar erfaßt und eingeführt zu haben; so ist er im gewissen Sinn der Vater aller apostolischen Orden und wirkt daher in allen weiter.

Man stellt den Heiligen dar mit einem Sterne, der über dem reinen Antlitz glänzt. Ein Leuchten soll bei der Taufe aus der Stirne des Kindes hervorgeblitzt haben. Der Stern, der über dem Heiligen flammt, der über seinem ganzen Leben leuchtete, es ist sein heiliger Eifer für den Glauben und für die Seelen. Das ist seine charakteristische Eigenschaft: der Seeleneifer, dem, wie P. Denifle so treffend und schön bemerkt: „alles übrige untergeordnet war, dem alles dienen mußte, aus welchem man den ganzen hl. Dominikus entwickeln kann, und dem der Orden seinen Ursprung verdankt“, der — das dürfen wir beifügen — nie untergegangen ist, sondern in seinem Orden, ja in allen andern apostolischen Orden weiterstrahlt und führt.

---

[1] Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung I² 178, Anm.

Joseph Grisar S. J.

The Cambridge History of English Literature.

Mitten im Krieg ist in England ein mächtiges wissenschaftliches Werk zum glücklichen Abschluß gelangt, dessen Erscheinen auch von der deutschen Gelehrtenwelt mit Freuden begrüßt wird: die große Geschichte der englischen Literatur, die sich nach dem Sitz der Schriftleitung und dem Erscheinungsort The Cambridge History of English Literature betitelt.

Von den 14 stattlichen Bänden des Gesamtwerkes wurden die 10 ersten in diesen Blättern bereits besprochen[1]. Band XI erschien unmittelbar vor Ausbruch des Krieges (mit Vorrede vom Juni 1914), kam jedoch offenbar erst geraume Zeit später in den Buchhandel und blieb daher uns in Deutschland zunächst ebenso unzugänglich wie die weiteren drei Bände, die 1915 und 1916 die Presse verließen. Erst vor etwas über einem Vierteljahr konnte die Schriftleitung der „Stimmen der Zeit" die noch fehlenden vier Bände unter den „Eingesandten Schriften" vermerken[2].

Wie bekannt, ist diese umfangreichste unter allen bisherigen Gesamtdarstellungen der englischen Literatur nicht das Werk eines einzelnen Mannes, sondern das Ergebnis des zielbewußten Zusammenwirkens einer ganzen Reihe von hervorragenden englischen (auch amerikanischen und festländischen) Literarhistorikern und selbst einiger gelehrten Vertreter aus andern Fakultäten. Als einigende Momente sollten sich nach Absicht der Gründer und Leiter des Unternehmens die gewissenhafte wissenschaftliche Objektivität und dann auch die den meisten Mitarbeitern gemeinsame englische Grundauffassung erweisen, während die Unebenheiten und kleineren Widersprüche im einzelnen durch die beiden Hauptleiter Sir A. W. Ward und A. R. Waller soweit möglich ausgeglichen wurden. Jetzt nach Abschluß des Ganzen wird man gerne zugeben, daß die einzelnen Kapitel, von denen fast jedes

---

[1] Vgl. Band 76 (1909) 586, Bd. 83 (1912) 193—196, Bd. 90 (1916) 410—412.

[2] The Cambridge History of English Literature. Edited by Sir A. W. Ward, Litt. D., F. B. A., Master of Peterhouse, and A. R. Waller, M. A., Peterhouse. 8° Cambridge, University Press. Vol. XI (XIV u. 524 S.) 1914, *Sh.* 18.—; Vol. XII (XII u. 566 S.) 1915, *Sh.* 20.—; Vol. XIII (XII u. 612 S.) 1916, *Sh.* 20.—; Vol. XIV (XII u. 658 S.) 1916, *Sh.* 20.—

von einem andern Verfasser herrührt, recht gut ineinander greifen, und daß selbst in bezug auf Stil, Sprache und literarkritische Auffassung keine allzu auffälligen Lücken, Verschiedenheiten und Widersprüche sich störend bemerklich machen. Von einem Meisterwerk aus einem Guß, wie es uns in deutscher Sprache seiner Zeit ten Brink über die englische Literatur schenkte, kann natürlich hier nicht die Rede sein, aber was ein wohldurchdachter, einheitlich entworfener Plan, ein gleichgerichtetes nationales Streben der einzelnen Mitarbeiter und endlich eine kluge umsichtige Oberleitung trotz allen individuellen Charaktereigentümlichkeiten und verschiedenartigen ästhetischen Ansichten der Verfasser schließlich zustande bringen, das beweist die Cambridge History of English Literature. Um auch das zum voraus zu bemerken, die ausgesprochen englische Grundrichtung der meisten dieser Essays über Abschnitte und Einzelerscheinungen der vaterländischen Literaturgeschichte hat die Verfasser selbst mitten in der Aufregung des Weltkrieges erfreulicherweise nicht zu unsachlichen, engherzigen und ungerechten Ausfällen gegen deutsche Dichter und Denker verleitet und hat sie auch in keiner Weise davon abgehalten, die vielfachen zum Teil ungemein großen und nachhaltigen Einflüsse, die das englische Geistesleben von Deutschland her empfing, offen und, wo es am Platze war oder doch zu sein schien, dankbar anzuerkennen. Nur ganz vereinzelt begegnen wir der einen oder andern etwas unfreundlich geratenen Phrase oder Redewendung, die man vielleicht als Ausfluß der Kriegspsychose zu betrachten hat. Die Namen der von Anfang an nicht zahlreichen kontinentalen Mitarbeiter fehlen freilich in diesen letzten Bänden fast ganz.

Der Begriff „Literatur“ wird hier ähnlich wie schon von Friedrich Schlegel im weiteren Sinne gefaßt: als das geistige Band, das die Völker untereinander verbindet, als Inbegriff und Ausdruck fast des gesamten geistigen Lebens. Die Cambridge History zieht den Rahmen sogar noch weiter und umfaßt überhaupt die Geisteserzeugnisse auf allen Gebieten des Wissens und Könnens, insofern sie auch literarisch in Erscheinung getreten sind. Es steht daher ganz im Einklang mit dieser Betrachtungsweise, wenn Band XI, der die englische Literaturgeschichte zur Zeit der französischen Revolution behandelt, mit einem vorzüglich gearbeiteten Aufsatz über Edmund Burke aus der Feder von Herbert J. C. Grierson, Professor an der Universität Aberdeen, beginnt. Nach Grierson ist Burke der größte unter den englischen Rednern, wenn man die Größe nicht nach dem unmittelbaren äußern Erfolg, sondern nach der Dauerhaftigkeit und weit-

reichenden Kraft dieses Erfolges mißt. Und ebenso ist er einer der tiefsten, weitestblickenden politischen Denker. Burke war ein protestantischer Irländer, der aber bis zu seinem Tode bei jeder sich darbietenden Gelegenheit mit dem ganzen Gewicht eines gewaltigen Ansehens und außerordentlicher Geistesgaben für die Rechte seiner unterdrückten katholischen Mitbürger schlagfertig, furchtlos und temperamentvoll in die Schranken trat. Die gleiche Unerschrockenheit und von der öffentlichen Meinung unbeeinflußte Auffassung bewies er in der Frage der englischen Kolonien in Amerika, die sich infolge der verfehlten Politik der Regierung vom Mutterlande loslösten, im Kampf gegen die Umsturzideen der französischen Revolution und vorzüglich in der erbitterten Fehde, die er gegen das gewalttätige Regiment des englischen Gouverneurs in Indien, Warren Hastings, führte. Als philosophisch-politischer Schriftsteller war Burke ein Hauptvertreter der christlichen, konservativ gerichteten Staatsidee.

Der Essay über Burke ist der Bedeutung des Mannes entsprechend ziemlich umfangreich und umfaßt starke 30 Seiten. Über den großen Geistesführer dürfen indes nach den im Vorwort zum ersten Band niedergelegten Richtlinien auch die kleineren literarischen Erscheinungen durchaus nicht übersehen werden, weil nur eine möglichst lückenlose Würdigung aller Phasen der englischen Literaturgeschichte eine zusammenhängende Gesamtdarstellung ermöglicht. Es sind aber immer noch meist sehr bedeutende Männer, die gleich im folgenden Kapitel (Political writers and speakers) gewürdigt werden, neben einigen weniger bekannten Namen auch Fox, der jüngere Pitt, die beiden Irländer Richard Brinsley Sheridan und Henry Grattan. — Von den politischen Schriftstellern und Rednern zu Jeremy Bentham und den übrigen Vertretern der älteren utilitaristischen Wirtschaftstheorie: Étienne Dumont, Sir Samuel Romilly, James Mill, Arthur Young, Thomas Robert Malthus und Dugald Stewart, ist die Verbindung von selbst gegeben; denn diese radikalen Nationalökonomen haben in der innern Politik zeitweilig eine gewichtige Rolle gespielt und im Todesjahre ihres Führers Bentham für die vielerörterte Reformbill von 1832 Gesetzeskraft errungen.

Erst mit dem vierten Kapitel kommen wir zu den Dichtern und den Literaten im engeren Sinne, zunächst zu William Cowper, dessen Poesien, Übersetzungen und lebensprühende Briefe von dem Oxforder Literarhistoriker Harold Child in formschöner Darstellung als die Anzeichen einer neuen literarischen Epoche gedeutet werden. Cowper gilt als Vorläufer William

Wordsworths, des großen Lobredners von Natur, kulturfreier Ungebundenheit und des von äußeren Eindrücken möglichst unberührten Innenlebens, der einen ungewöhnlichen, nachhaltigen, dem Ausländer kaum verständlichen Einfluß auf das englische Geistesleben bis tief hinein ins 19. Jahrhundert ausübte, eine Einwirkung, die heute noch, obwohl abgeschwächt, in der Literatur anhält. Vielfach werden Wordsworth und Samuel Taylor Coleridge, die markantesten Dichter der sog. Seeschule, dann auch die ihnen verwandten George Crabbe und Robert Southey, mit denen sich die weiteren vier Kapitel befassen, bereits zu den Romantikern gerechnet, aber Émile Legouis, Professor der englischen Sprache an der Sorbonne, weist, wie mir scheint richtiger, vor allem auf die innern Berührungspunkte hin, die zwischen Wordsworth und Rousseau zweifellos bestehen. Er sieht in dem Lebenswerk des englischen Dichters nur eine, unter Burkes Einfluß etwas aus ihrer ursprünglichen Richtung gebrachte Fortsetzung von Rousseaus Lebens- und Kunstanschauungen, eine dem englischen Charakter angepaßte Verpflanzung von kontinentalen Ideen nach Großbritannien. Freilich ist es mehr der junge, revolutionäre oder doch für die französischen Umsturzideen schwärmende Wordsworth, als der alte, bedächtige, umständliche, zum Anwalt der historisch gewordenen englischen Staatseinrichtungen bekehrte Dichter, der als eine Art englischer Doppelgänger Rousseaus in Frage kommt. Im übrigen wird es einem Nichtengländer schwer, die überaus hohe Verehrung zu verstehen, geschweige denn zu teilen, die man auch heute noch im Vereinigten Königreich für die, wie uns vorkommt, wechselarme, eintönige Art von Wordsworths Poesien hegt.

Daß Wordsworth, noch mehr Coleridge auch einige unzweifelhaft romantische Züge aufweist, soll nicht geleugnet werden, aber der Liverpooler Lektor J. P. R. Wallis dürfte doch wohl die heutige Auffassung in England über die literarischen Strömungen zur Zeit der französischen Revolution wiedergeben, wenn er den im Ausland nicht sehr beachteten, mit der Seeschule nur in loser Verbindung stehenden Dichter und Maler William Blake (1757—1827) als den ersten deutlich in die Erscheinung tretenden Romantiker bezeichnet, der in seinen visionären Poesien und Radierungen die dichterische Art eines Shelley vorwegnimmt, während er selbst infolge seines menschenscheuen Wesens nur geringen Einfluß auf die zeitgenössische Literatur und Kunst auszuüben vermochte. Auch der Schotte Robert Burns und einige seiner literarisch hervortretenden Landsleute aus dieser Zeit offenbaren bereits starke Hinneigung zum aufgehenden Gestirn der Romantik. Anderseits betont T. F. Henderson gleich in den ersten Sätzen seines um=

fangreichen Essays über den schottischen Dichterfürsten, daß Burns eigentlich eine Anomalie in der englischen Literatur darstelle, daß er sich in keine der bekannten Dichtergruppen einreihen lasse, daß er abgesondert von den andern auf sich selbst gestellt in kraftvoller Individualität dastehe. Das ist ja nun wohl etwas zuviel gesagt; es sei denn, daß man die unverfälschte schottische Eigenart vom Standpunkte des Engländers überhaupt als Anomalie empfindet, aber daß Burns sich zu keiner Dichterschule bekannte, ist richtig, und auch weiter wird man Henderson beipflichten, wenn er sagt, daß durch die bekanntlich gewaltsame Einführung des Protestantismus in Schottland auf anderthalb Jahrhunderte jede kraftvolle Regung der poetischen Sangeslust unterbunden ward. In Wirklichkeit hat Burns die lange verschollenen Überlieferungen der mittelalterlichen schottischen Dichterschulen wieder aufgenommen, und es ist begreiflich, daß er seinen englischen Zeitgenossen und noch den Späteren als Anomalie erscheinen mußte. Er vollzog aber damit nur, was auch die deutsche Romantik, allerdings mehr zielbewußt und in edlerer Weise, durchführte: die Rückkehr zu den halbverschütteten Lebensquellen der Poesie, zu den vaterländischen, zum Teil auch religiösen Motiven und Idealen.

Nach diesen Charakteristiken einzelner großer Dichter und ganzer Gruppen von kleineren Poeten folgen eine zusammenfassende, von ungewöhnlicher Stoffbeherrschung zeugende Studie, betitelt „Die Prosodie des 18. Jahrhunderts“ von Professor George Saintsbury, ein verhältnismäßig kurzer, aber gediegener Aufsatz des Londoner Lektors Harold V. Routh über das englische Drama des ausgehenden 18. Jahrhunderts, dessen hauptsächlichste Vertreter Richard Cumberland, Oliver Goldsmith, Sheridan, Hannah More, Thomas Holcroft und andere hier eine maßvolle, wohlbegründete Würdigung finden, und endlich eine weitere, zumeist kritisch gehaltene Arbeit Saintsburys, die den Leser mit dem Wachstum und der zunehmenden Bedeutung des Romans bekannt macht und ihm die berühmtesten Romanschriftsteller und Novellisten von Thomas Amory bis Thomas Love Peacock nicht ohne gelegentliche Regungen von Humor und feiner Satire vor Augen führt.

Ganz besonderes Interesse beanspruchen die drei letzten Kapitel des Bandes, da sie Gegenstände in geschlossener Darstellung behandeln, über die man in den meisten Literaturgeschichtsbüchern kaum die eine oder andere Zeile findet. Da bespricht zunächst der Cambridger Bibliothekar H. G. Aldis die Büchererzeugung und Bücherverbreitung während der Periode 1625—1800 in England, Schottland, Irland aus-

führlich und unter Herbeiziehung einer Fülle von Quellenmaterial und geschichtlichen Zeugnissen aller Art. Eine sehr verdienstliche Arbeit, für die ihm jeder Bibliograph dankbar sein wird. Dann untersucht seine Frau Mrs. H. G. Aldis etwas wortreich und umständlich, aber immer Interesse erweckend, den im 19. Jahrhundert und selbst bis in unsere Tage vielumstrittenen Ursprung der sonderbaren Bezeichnung Blue stockings (Blaustrümpfe), die im 18. Jahrhundert aufkam und die man später schriftstellernden oder überhaupt schöngeistig angelegten Damen beilegte. Der Name wurde anfänglich von der gefeierten, in London verheirateten Irländerin Mrs. Elisabeth Vesey dem jungen Benjamin Stillingfleet, einem Botaniker, Poeten, Philosophen und verkrachten Genie gegenüber zuerst gebraucht, als sich der jugendliche Abenteurer in ziemlich verwahrlostem Zustand und in auffallenden blauen Strümpfen zu den literarischen Zusammenkünften einfand, die Mrs. Vesey in ihrem Londoner Salon zu veranstalten pflegte. Die freundliche Irländerin hatte dem von den anwesenden hohen Gästen mit begreiflichem Mißtrauen empfangenen und darum etwas verschüchterten Literaten bei der ersten Begrüßung die ermunternden Worte zugerufen: Don't mind dress. Come in your blue stockings. (Machen Sie sich keine Sorge wegen der Kleidung. Kommen Sie in Ihren blauen Strümpfen.) Das Wort war bald in allen Kreisen der vornehmen Londoner Welt bekannt, und der Name „Blaustrümpfe" wurde schon bald für die literarischen Zirkel bei Mrs. Vesey selbst, dann für die schöngeistigen Kränzchen, wo die Damen den Ton angaben, überhaupt eine stehende Bezeichnung. Ganz besonders war das kurze Zeit später der Fall, als eine Freundin von Mrs. Vesey, die hochgebildete, glänzende Salonlöwin Mrs. Montagu, ihr Haus in Hill Street von 1748 an zum Sammelpunkt aller geistigen Größen und sonstigen Berühmtheiten der englischen Hauptstadt machte. Hier herrschte die Montagu als „Königin der Blauen" und „Patronin der Literatur" noch viele Jahrzehnte, und auch lange nach dem Tode ihres Mannes, unumschränkt, bewundert und besungen von Dichtern und Schöngeistern, aber doch auch geliebt von den Armen, denen sie aus ihrem großen Vermögen mit voller Hand milde Gaben spendete. Selbst als Schriftstellerin trat sie mit Erfolg auf und verteidigte voll Wärme und Feuer den englischen Nationaldichter Shakespeare gegen die verständnislosen und hinterlistigen Angriffe von seiten Voltaires. Neben Mrs. Montagu gelten als die bedeutendsten schriftstellerisch tätigen „Bluestockings" die sprachenkundige Elisabeth Carter, die Dichterin

Hannah More, das stärkste poetische Talent des Kreises, und die anmutige Biographin der „Blaustrümpfe“, Fanny Burney. — An die Abhandlung über die Bluestockings schließt sich das Kapitel Children's Books (Kinderbücher) von Harvey Darton an, das uns mit der literarischen Kinderkost des 18. Jahrhunderts bekannt macht und dem Pädagogen von Fach manche nützliche Erkenntnis vermitteln dürfte.

Die Bände XII—XIV umfassen die ganze englische Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. Eine Überfülle von Stoff ist darin verarbeitet, der hier nur durch einige Stichworte, zum Teil Überschriften der einzelnen Kapitel, angedeutet werden kann: Walter Scott, Byron, Shelley, Keats, die vier großen Dichter aus der Blütezeit der englischen Romantik, die indes nicht alle gleichmäßig als Romantiker zu betrachten sind, dann im weiteren Abstande, aber in manchen ihrer Werke mit ausgesprochen romantischer Grundrichtung Samuel Rogers, Thomas Campbell, Thomas Moore und andere. — Die Edinburgh und die Quarterly Review, New Monthly und Fraser's Magazine. — Die Dichter, die man vielleicht als Spätromantiker bezeichnen könnte, die jedenfalls von den großen führenden Geistern Motive und Anregungen empfingen: William Hazlitt, Charles Lamb, die beiden Landor, Leigh Hunt, De Quincey, die mehr naturalistische Romanschriftstellerin Jane Austen und eine lange Reihe ihrer weniger erfolgreichen Kollegen und Kolleginnen auf dem gerade im England des 19. Jahrhunderts übermäßig vielbeackerten Gebiete der epischen Prosa. — Die vier letzten Kapitel von Band XII gelten der mächtigen religiösen Bewegung um die Mitte des Jahrhunderts, die in der Geschichte unter dem Namen The Oxford Mouvement (Die Oxforder Bewegung) bekannt ist, anderseits dem Erstarken der liberalen Theologie innerhalb der englischen Staatskirche, den Vertretern der kirchlichen Geschichtschreibung, endlich den Philologen, Archäologen, Orientalisten und Bibliographen von Namen. Band XIII wird eröffnet mit einer geistvollen Würdigung Carlyles, dieser „größten moralischen Kraft in der englischen Literatur des 19. Jahrhunderts“, wie sein Biograph J. G. Robertson sich etwas stark panegyrisch ausdrückt. Es folgen die drei Dichter-Brüder Alfred, Charles und Frederic Tennyson, dann der mystisch gerichtete Robert Browning und seine ihm geistesverwandte Gemahlin Elisabeth Barrett-Browning, die ebenso wie Matthew Arnold, Arthur Hugh Clough, James Thomson, zu der vielbesprochenen Gruppe der Präraffaeliten überleiten, einer brüderlichen Vereinigung (Pre-Raphaelite Brotherhood) von Künstlern und Dichtern,

deren hervorragendste Vertreter Dante Gabriel Rossetti, seine Geschwister William Michael und Christine Rossetti, William Morris und Swinburne waren. Ihnen standen zeitweilig nahe John Keble, Newman, Faber, Charles Mackay, dann namentlich Coventry Patmore. In weiteren zwei Kapiteln befassen sich Saintsbury mit der Prosodie und Harold Child mit dem Drama des 19. Jahrhunderts. Dann folgen, vorzüglich charakterisiert, die zwei großen Humoristen Thackeray und Dickens, die Vertreter des politischen und sozialen Romans Disraeli, Charles Kingsley, Mrs. Gaskell, George Eliot, die berühmten Novellistinnen Charlotte und Emily Brontë, eine Reihe von weniger bekannten Romanschriftstellern, endlich drei bedeutendere Dichter des ausgehenden 19. Jahrhunderts: George Meredith, Samuel Butler der Jüngere und George Gissing.

Der sehr umfangreiche Schlußband ist überwiegend der Literatur im weiteren Sinne eingeräumt und wird durch die Kapitelüberschriften in seinem Inhalt genügend gekennzeichnet: Philosophen; Geschichtschreiber, Biographen und politische Redner; Kritische und verschiedenartige Prosa; Das Wachstum des Journalismus; Karikaturen- und Sportliteratur; Reiseliteratur; Wissenschaftliche Literatur (Physik und Mathematik, Chemie, Biologie); Anglo-irische, Anglo-indische, Englisch-kanadische Literatur; Die Literatur von Australien und Neuseeland; Südafrikanische Poesie; Erziehung; Veränderungen der Sprache seit Shakespeare. Ein kurzes Nachwort mit den Anfangsbuchstaben der Namen von den beiden Hauptleitern gezeichnet, ein etwa 180 Seiten umfassendes bibliographisches Verzeichnis, die übliche Geschichtstafel und ein genaues Namenregister bilden den Schluß dieses dickleibigsten aller 14 Bände und damit auch des ganzen Werkes, da der Plan, noch zwei Supplementbände mit Proben aus den poetischen Erzeugnissen der großen englischen Geistesführer herauszugeben, augenscheinlich fallen gelassen wurde.

Das 20. Jahrhundert ist nicht mehr in den Rahmen der Darstellung einbezogen, und selbst Dichter, die mit den Werken ihrer Frühzeit noch dem 19. Jahrhundert angehören, werden nur gelegentlich erwähnt; eine spätere Zeit mag ihr Schaffen würdigen und über ihre menschlichen und künstlerischen Vorzüge und Mängel ein Werturteil fällen. Diese Auffassung hat viel für sich; denn jeder Fachmann weiß, daß eine völlig objektive, von zeitgenössischen Modeströmungen unbeeinflußte Kritik über noch lebende Literaturgrößen eine äußerst schwierige Sache ist.

Das Streben nach Unparteilichkeit und gerechter Einschätzung der so verschiedenartigen, ungleichwertigen Erscheinungen auf dem ganzen aus-

gedehnten Gebiet der englischen Geistesgeschichte macht sich sonst, wie schon zu Anfang angedeutet, hier durchweg recht wohltuend geltend. Das hindert natürlich nicht, daß der eine odere andere dieser Herren Gelehrten gelegentlich Ansichten und Urteile äußert, die einer genauen Prüfung doch wohl kaum standzuhalten vermögen. So kann man, um nur noch einen Fall aus den eigentlichen literarischen Würdigungen herauszugreifen, die Charakteristik, die Saintsbury — neben Harold Child der kenntnisreichste, hervorragendste literarhistorische Mitarbeiter an dem Werk — von dem irischen Freiheitssänger Thomas Moore entwirft, nicht gut ohne Widerspruch hingehen lassen. Um gerade die schönsten von Moores Schöpfungen, seine „Irischen Melodien“ und die übrigen patriotischen Dichtungen, richtig einzuschätzen, ist es einfach unerläßlich, daß man zum Verständnis der irischen Volksseele vorzudringen sucht und das Ungeheure, was diese niedergetretene Nation in den Jahrhunderten brutaler Unterdrückung unter Heinrich VIII., Königin Elisabeth und dem Blutmenschen Oliver Cromwell und noch tief ins 19. Jahrhundert hinein gelitten hat, als gewichtigen Faktor bei der Würdigung in Rechnung stellt. Das hat Saintsbury offenbar nicht getan, sonst könnte er unmöglich dem irischen Dichter die poetisch fruchtbare Leidenschaft (passion) absprechen und ihm nur Gefühl oder Empfindsamkeit (sentiment) zuerkennen. Im übrigen wird man gerne zugeben, daß Saintsburys Auffassung immerhin einen Fortschritt gegenüber den verständnislosen Urteilen anderer Literarhistoriker bedeutet; denn fast ein halbes Jahrhundert hindurch war Moore, der sich zu Lebzeiten einer vielleicht beispiellosen Volkstümlichkeit erfreute, nach der Meinung englischer Kritiker lediglich „ein kleiner toller Sänger“ (a little giddy bard), den man, wenn überhaupt, nur noch mit Geringschätzung nannte.

Verhältnismäßig wenig Anlaß zu ernstlichen Aussetzungen gibt die Behandlung von philosophischen, geschichtlichen oder literarischen Erscheinungen, die ins religiöse Gebiet hinübergreifen. Obwohl die einzelnen Mitarbeiter wahrscheinlich in ihrer Mehrzahl dem anglikanischen Bekenntnis angehören, stoßen wir Katholiken doch nur selten auf Stellen, die unser religiöses Fühlen und Denken verletzen oder unangenehm berühren. Selbst ein so schwieriges Thema wie die Oxforder Bewegung um die Mitte des 19. Jahrhunderts wird von dem Archidiakon W. H. Hutton mit unleugbarem Gerechtigkeitssinn und taktvoller Mäßigung behandelt. Huttons Urteil über Newman und andere Konvertiten lautet sehr anerkennend. Daß der Verfasser eine so markante Persönlichkeit wie Kardinal Wiseman

nur nebenbei erwähnt, wird man kaum tadeln können, da Wiseman als geborener Katholik mit jener großen Geistesströmung in keinem direkten Zusammenhang stand. Allerdings hätte Wiseman an anderer Stelle eine eingehende allseitige Würdigung verdient. Auch die Essays über Robert Browning und seine Frau Elisabeth, über die Geschwister Rossetti, über William Morris, Swinburne und andere führende Persönlichkeiten ausgesprochen mystischer oder selbst katholisierender Richtung sind frei von unsachlichen Ausfällen gegen katholische Ideen und Anschauungen. Im übrigen verdienen die Werke dieser Schriftsteller und Künstler auch von unserem Standpunkt aus gewiß kein uneingeschränktes Lob, sondern nicht selten eher Ablehnung oder wohlbegründeten Tadel. Unsympathisch berührt dagegen die anscheinend tendenziöse Huldigung, die W. T. Young dem Schüler Voltaires und Vorkämpfer des populären Darwinismus Samuel Butler d. J. spendet (Bd. XIII 449—455).

Mancherlei wäre gegen die beiden ersten Kapitel von Bd. XIV zu erinnern, stehen doch die Namen einer ganzen Reihe von den hier besprochenen Geistesgrößen (John Stuart Mill, Herbert Spencer, Darwin, Huxley, Macaulay, Froude, Daniel O'Connell, Benjamin Disraeli u. a.) im Zeichen des lebhaften Widerspruchs der Meinungen und Urteile. Doch im ganzen ist auch da das ernste Streben nach einer ruhig abwägenden, leidenschaftslosen, sachlich gut fundierten Würdigung nicht zu verkennen, und die abweichende Ansicht in manchen Punkten wird den anders urteilenden Kritiker nicht hindern, die große, verdienstliche Arbeit, die gerade in diesen zwei Beiträgen von den beiden Referenten (W. R. Sorley und Sir A. W. Ward) geleistet wurde, dankbar anzuerkennen.

Von hohem Wert für jeden Fachmann und schließlich auch für jeden ernster angelegten Leser ist das ungewöhnlich umfangreiche bibliographische Verzeichnis, das den einzelnen Bänden beigegeben wurde. Es umfaßt durchweg etwa 100 Druckseiten, in einigen Bänden sogar noch erheblich mehr. Die literargeschichtlichen Tafeln (Tables of principal dates) und die sehr zuverlässigen Namenregister sind weitere besonders kostbare Beigaben und erleichtern die Durchsicht der stattlichen Bände, die sich bei aller anerkennenswerten Klarheit und flüssigen Art der Darstellung doch nicht so bequem wie etwa ein leichter Unterhaltungsroman aus der Tauchnitz Edition lesen, ganz bedeutend.

Völlig frei von Lücken und Versehen blieb trotz der vielen darauf verwendeten Mühe und Sorgfalt auch dieser wissenschaftliche Apparat nicht,

wie denn überhaupt in einem Werke von so ungewöhnlichen Dimensionen und bei der Zusammenarbeit vieler die Zeichen der allgemein menschlichen Beschränktheit und Schwäche am allerschwierigsten zu vermeiden sind. Darüber haben sich die Leiter des Unternehmens von Anfang an keiner Täuschung hingegeben, und es klingt wirklich nicht wie ein selbstgefälliger Triumphgesang, wenn sie in einem kurzen Epilog ihre sehr sachlich und schmucklos gehaltenen Ausführungen mit dem Satze beschließen: „Wir übergeben dieses Werk der Öffentlichkeit — so weit vollendet, als in unserer Macht stand — mit dem klaren Bewußtsein der Unvollkommenheiten, die ihm anhaften, aber auch in der Hoffnung, daß es bis zu einem gewissen Grade von dem Interesse Zeugnis geben wird, das unser Zeitalter und unser Land einem ihrer edelsten Vermächtnisse entgegenbringen."

Manche andere Gelehrte hätten für das Schlußwort zu einem so großangelegten, erfolgreich zu Ende geführten literarischen Unternehmen vermutlich kühnere Redewendungen, glänzendere Phrasen, stärkere Ausdrücke gefunden. Daß die Autoren der Cambridge History of English Literature von ihrer eigenen mühevollen Arbeit so bescheiden denken und in so prunkloser Sprache reden, erhöht nur die Achtung vor ihnen selbst und bestärkt den Leser in der Überzeugung von der wissenschaftlichen Gediegenheit ihres, bei manchen Unebenheiten im einzelnen, als Gesamtleistung betrachtet überaus verdienstvollen, herrlichen Werkes.

Alois Stockmann S. J.

Von der Freiheit der Kunst.

Die Kunst ist frei wie der Mensch selbst, der sie schafft. Sie kann das Gute tun und das Böse. Sie kann zu Gott emporsteigen, von dem sie ihr Licht empfangen, oder ihn lästern und verhöhnen; sie kann sich in den Höhlen der Unzucht heimisch fühlen oder in den Stätten der Reinheit; sie kann die Treue verherrlichen und die Treulosigkeit, das Erhabene so gut wie das Gemeine. Das alles kann die Kunst, wie es auch der Mensch kann. Aber so wenig der Mensch alles tun darf, so wenig darf es auch die Kunst. Sie teilt mit dem Menschen die physische Willensfreiheit, aber auch die moralische Gebundenheit an die Gesetze der Wahrheit und Sittlichkeit.

Moderne, dem praktischen Christentum Entfremdete lehnen durchweg jegliche, auch die moralische Gebundenheit der Kunst ab. Sie dulde keinerlei außer ihr liegende Schranken und habe einzig ihren eigenen Gesetzen zu folgen. Unsittlich könne nur ein Machwerk sein. Das ist der Grundgedanke des kurzen Aufsatzes, den der Reichskunstwart Edwin Redslob unter dem Titel „Kunst und Sittlichkeit" unlängst veröffentlicht hat[1]. Bei dem Ansehen, das dieser höchste Kunstbeamte des Reiches genießt oder doch genießen sollte, dürfen wir all seine falschen und schiefen Behauptungen nicht unwidersprochen lassen. Das geschieht wohl am besten in einer grundsätzlichen Erörterung der ganzen Fragengruppe[2].

Der Hauptirrtum Redslobs und aller, in deren Namen er spricht, liegt darin, daß er die Kunst vom Lebensganzen absondert und wichtigste Beziehungen außer acht läßt. Die Kunst ist aber nur ein Teil eines vielgliedrigen Organismus, dessen eigentümliche Lebensgesetze nicht etwas für sich Bestehendes sind, sondern vom höheren Lebensgesetz des Ganzen regiert werden müssen. Es gibt darum keine absolute „Souveränität des schöpferischen Willens", deren ungehemmte Befolgung bald den ganzen Organismus zersetzen würde. Große Reiche sind auf diese Weise zugrunde gegangen.

[1] Frankfurter Zeitung Nr. 193 vom 16. März 1921.

[2] Vgl. u. a. Alois Wurm, Moral und bildende Kunst (Glaube und Wissen, Heft 23, München 1909); M. Künzle, Ethik und Ästhetik (Freiburg 1910); Fr. Wagner, Kunst und Moral (Münster 1917).

Nun ist es ja gewiß richtig: Kunst als solche ist niemals unsittlich. Denn Kunst ist, wenn wir beim Wort in seiner ersten Bedeutung bleiben, Fähigkeit und Fertigkeit der Formgestaltung und als solche indifferent. Sie kann sich an einem würdigen oder unwürdigen Gegenstand betätigen. Ihr Bereich ist das sinnlich Wahrnehmbare. So kann z. B. ein Gemälde, das inhaltlich wichtige Rücksichten aufs Lebensganze verletzt, eine vollendete Fertigkeit der Formgestaltung aufweisen und damit als Kunstwerk von hohem Range sein. Das Wort Kunstwerk bedeutet eben im ganzen nur eine Rücksicht. Dadurch, daß ihm die Harmonie fehlt, indem es gegen objektive Wahrheit oder Sitte verstößt, ist noch nicht gesagt, daß es unter der Rücksicht rein künstlerischer Eigenschaften zu bemängeln sei. Darum hat auch die Kirche manche inhaltlich bedenklichen Dichterwerke dem Index der verbotenen Bücher entzogen „wegen der Eleganz der Form".

Nicht wenige Autoren möchten einem solchen Werk den Titel „Kunstwerk" aberkennen, weil die zwiespältige Wirkung einen wahren ästhetischen Genuß nicht aufkommen lasse. Es scheint mir nicht angängig, das Wesen des Kunstwerkes von solchen oft recht zufälligen und nach Individuen verschiedenen Wirkungen abhängig zu machen. Ob das Werk ein Kunstwerk ist oder nicht, entscheidet einzig der Umstand, ob es dem Künstler gelungen ist, einen Gedanken oder eine Empfindung anschaulich zu gestalten und den bezeichnenden Ausdruck dafür zu finden. Vielleicht ist aber selbst die so vielgehörte Behauptung, daß die zwiespältige Wirkung einen wahren ästhetischen Genuß nicht aufkommen lasse, einer Nachprüfung wert. Der ästhetische Genuß ist als solcher eine Sache für sich und kann bestehen trotz anderer unangenehmer Empfindungen, zumal sich diese meist nur in einer schmerzlosen Ablehnung des Inhaltes äußern. Nur eines stört den ästhetischen Genuß: ungelöste Differenzen in der Form. Man kann bei einem Nietzsche z. B. aufs schärfste den Inhalt ablehnen und doch mächtig ergriffen werden von der Form, die wir als wuchtigen Ausdruck der in dem unglücklichen Dichter lebenden Gedanken- und Empfindungswelt fühlen. So sehr sein Weltbild der objektiven Wahrheit widerstreitet, so klar gibt er die Wahrheit einer erschütternden psychologischen Tatsache wieder.

Kunst als solche, als „Können", als Fähigkeit und Fertigkeit der Formgestaltung ist niemals unsittlich. Ich gehe noch weiter und sage: Auch der Inhalt eines Kunstwerkes ist in sich niemals unsittlich. Dieser Inhalt ist nämlich die Wiedergabe einer wirklichen oder möglichen Sache oder Begebenheit. Bei vielen Bildwerken nun, die eine durchaus obszöne

Wirkung ausüben müssen, ist es keineswegs feststehend, daß das Dargestellte eine sündhafte Handlung wiedergibt. Viele von diesen Dingen sind in der Wirklichkeit nicht nur erlaubt, sondern notwendig zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Aber sei es: der dargestellte Vorgang sei ein solcher, der unter allen Umständen gegen die Naturgesetze verstößt. Selbst dann wäre die bloße Wiedergabe an sich nicht unsittlich, da es sich ja nicht um eine Wiederholung der Tat selbst handelt. Sonst dürfte kein Gericht, auch nicht das Bußgericht, eine solche verlangen, da kein guter Zweck ein moralisch verwerfliches Mittel heiligt. Ein wirklicher Mord ist ein Verbrechen. Wäre es auch seine bildliche Darstellung, dann müßten viele herrliche Kunstwerke und vor allem auch alle Kruzifixe verschwinden.

Die Worte „sittlich“ oder „unsittlich“ können einer toten Sache, wie es doch Kunstwerke sind, nicht zukommen. Sie haben nur Sinn und Bedeutung in ihrer Beziehung zum freien Willen vernünftiger Wesen. Ein Kunstwerk ist darum sittlich oder unsittlich nur, insofern es einer bestimmten Absicht des Künstlers entsprungen ist, oder die Willensrichtung anderer Menschen beeinflußt.

Der Kunstlaie ist leicht geneigt, wenn er sich an einem Kunstwerk mit mehr oder weniger Recht stößt, dem Künstler niedere Absichten zuzuschreiben. Die Gerechtigkeit erheischt, daß man mit solchen Urteilen vorsichtig ist, denn der Künstler steht dem Nackten ganz anders gegenüber als der Laie. Wir wissen z. B. von Rubens, der im Nackten förmlich schwelgte, daß er nicht nur überzeugungstreuer Katholik war, sondern sogar täglich, bevor er sich an die Arbeit machte, die heilige Messe hörte. Der Künstler ist eben seit den Zeiten, wo er seine Studien an der Akademie begann, Aktstudien zu machen gewohnt, die für ihn notwendig sind, will er nicht über kurz oder lang in Wiederholung der gleichen Form- und Bewegungsmotive verfallen. Über diese Notwendigkeit ist nicht das Urteil von Laien maßgebend, sondern das solcher Künstler, über deren edle und lautere Gesinnung nicht der geringste Zweifel besteht. Die katholische Moraltheologie trägt denn auch dieser Tatsache Rechnung [1].

Niemand wird verkennen, daß solche Studien mit mancherlei sittlichen Gefahren verbunden sind. Diese müssen eben überwunden werden. Anderseits aber haben diese Studien zur Folge, daß der Künstler gegenüber dem

---

[1] Über die Notwendigkeit der Aktstudien und die Erlaubtheit des Modellstehens vgl. Künzle, Ethik und Ästhetik 278 ff., wo alle Einwände gut widerlegt sind.

Anblick nackter Gestalten ungleich abgehärteter ist als der Laie, daß er manches in reinster künstlerischer Absicht und nicht ohne Förderung seines Formvermögens schaffen kann, was andere Augen vielleicht verletzt. Daß das Gewissen vieler Künstler in Moralfragen ungeheuer weit geworden ist, daß sich in wenigen Kreisen ein derart lockeres Leben findet wie bei ihnen, wer wüßte das nicht? Hören sie ja doch oft genug, daß Künstler nicht nach bürgerlichen Moralbegriffen gemessen werden dürften. Sind aber diese Schranken einmal niedergerissen, ist der Moralsinn abgestumpft, läßt der Künstler sein Triebleben ungehemmt austoben, dann ist bei ihm möglich, was bei einem moralisch feiner Empfindenden nicht möglich wäre, daß er manche schlüpfrigen Motive wirklich nur aus künstlerischen, formalen Interessen zu gestalten sucht. Es ist eben, wie Obermedizinalrat Prof. v. Gruber in einem Sachverständigen-Urteil gesagt hat: „Wer sich viel in übelriechender Luft aufhält, verliert die Empfindung für den Gestank.“ Vielfach wird dann freilich die verwerfliche Nebenabsicht dabei sein, ein unsauberes Käuferpublikum anzulocken, mehr aus Gewinnsucht als aus Verführerabsicht. Können wir darum bei manchen Bildwerken unfehlbar sicher auf objektiv verkehrte Moralgrundsätze in der Seele des Künstlers schließen, so dürfte es im einzelnen Falle oft sehr schwierig sein, die unlautere Absicht festzustellen, wenn sie sich nicht anderweitig mit Sicherheit erschließen läßt.

Um so klarer lassen sich die schlimmen Wirkungen gewisser Kunstwerke auf das Seelenleben eines Volkes überschauen. Jeder Erzieher und Seelsorger kann hier mit seinen Erfahrungen dienen. Hier auch liegt denn der Kernpunkt des ganzen Problems, dessen Lösung allerlei Folgerungen für den Beschauer, den Künstler, den Kritiker und den Staat mit sich bringt. Hier scheiden sich die Geister nach ihrer Stellung für oder gegen das Christentum.

Während der Reichskunstwart Edwin Redslob und mit ihm so ziemlich die gesamte moderne Kunstkritik unter Führung einer bekannten Presse absolute Freiheit der Kunst fordert, weil — um mit Redslob zu reden — ein Werk, welches unkünstlerischer Betrachtung als unerhörte Verletzung des Schamgefühls erscheine, in Wahrheit Ausdruck und Hilfe für eine Entwicklungslinie sein könne, die sich für den kulturellen Weg eines Volkes als notwendig, ja als reinigend herausstelle, vertritt der greise Ästhetiker Johannes Volkelt mutig und tapfer die christliche Auffassung, daß eine solche Entfesselung der Kunst unbedingt die niedersten Instinkte eines Volkes

wachrufe. In seinem Aufsatz „Gedanken über die Bühne der Gegenwart“ [1] schreibt er: „Nach oft gehörter Meinung steht die Kunst außerhalb aller Moral. Sittliche Maßstäbe an die Kunst anzulegen gilt als philisterhafte Entweihung der Kunst. Schon eine einfache Erwägung läßt dieses unbedingte Lostrennen der Kunst von der Moral als unhaltbar erscheinen. So wahr es ist, daß es neben der Kunst noch andere Lebenswerte gibt und zu diesen das Sittliche gehört, so wahr ist es auch, daß die andern Lebenswerte fordern dürfen, daß die Kunst sie nicht untergrabe. Der Volkserzieher ist im Recht, wenn er sittlich vergiftende Kunsterzeugnisse brandmarkt....“

Ganz folgerichtig zu seiner verkehrten Anschauung, daß nur kunstlose Machwerke unsittlich sein könnten, kämpft denn auch Redslob gegen eine Beschlagnahme von Kunstwerken irgendwelcher Art. Erst müßten künstlerisch gebildete Sachverständige gehört, die ganze Frage überhaupt mehr als bisher unter den Gesichtspunkt des Schutzes der Kunst als unter den der Züchtung von Sittlichkeitsfanatikern gestellt werden.

Ich habe schon eingangs bemerkt, daß diese Ansicht die Kunst vom Lebensganzen abscheide und wichtigste Beziehungen außer acht lasse. So hoch wir alle die Kunst und ihren Wert für die Erhöhung des Lebens schätzen, wichtiger noch als die Kunst ist die Erhaltung der sittlichen Volkskraft. Mit der Tatsache, daß das Volk — weiteste Kreise der Gebildeten mit eingeschlossen — durchweg der Kunst mehr gegenständliches als künstlerisches Interesse entgegenbringt, ist dabei als einer solchen zu rechnen, die durch keinerlei Volkserziehungskurse wesentlich geändert werden kann. Unter tausend Menschen ist kaum einer, der ein Werk, das inhaltlich als unerhörte Verletzung des Schamgefühls erscheint, ein rein formales künstlerisches Interesse entgegenbringt, und kaum fünf, bei denen neben dem ästhetischen Genuß nicht auch der Gegenstand seine Wirkung äußert. Dafür sorgt schon der jedem Menschen angeborene Naturtrieb. Und da sollten gerade Künstler, also Männer, die infolge ihrer Gewöhnung ans Nackte noch am ehesten imstande sind, auch sittlich bedenkliche Kunsterzeugnisse unter rein formalen Gesichtspunkten zu betrachten, darüber urteilen, ob ein solches Werk der Volksgesundheit schade, und zwar nicht selten solche Künstler, deren freie Lebensauffassung bekannt ist und die sich wohl kaum viel Gedanken über moralische Volksgesundheit gemacht haben! Kein geringerer

[1] Das Theater der Zukunft. Vierteljahrshefte des Bühnenvolksbundes, April 1921.

als Hans Thoma, selbst ein weltberühmter Künstler, hat sich aufs schärfste gegen den Unfug, Künstler als gerichtliche Sachverständige zu berufen, ausgesprochen. Es komme ihm das vor, wie wenn man den Bock zum Gärtner mache. Man frage doch die Erzieher der Jugend, die Lehrer, die Geistlichen, deren Beruf es sei, der Seelenverlotterung, der Verwilderung der Sitten entgegenzuarbeiten. Auch Ärzte, Juristen, Väter und Mütter wären immer noch in dieser Frage eher zuständig als Künstler[1]. Selbst Stuck, der doch einer viel freieren Lebensauffassung huldigt als Thoma, mußte einmal, über ein fauliges Werk befragt, gestehen, daß die Blätter zwar zweifellos in hohem Grade künstlerisch gezeichnet seien; über die Frage, ob sie unzüchtig seien, brauche er sich nicht zu äußern, da jeder Laie diese Frage beantworten könne[2].

Die sittliche Ungebundenheit der Kunst hat sich durch solche vernünftige Urteile nicht beirren lassen. Es ging unaufhaltsam abwärts. Heute sind wir denn so weit, daß es in der bildenden Kunst, in der Literatur, im Theater, Kino und Tanz überhaupt nichts mehr gibt, was sich nicht schamlos in die Öffentlichkeit wagte[3]. Wenn nach Redslob jede Zeit ihre eigene Erotik hat, so ist das Kennzeichen der heutigen Erotik der Drang fessellosen, von keinerlei Sittlichkeitsnormen beengten Sichauslebens bis zu Perversitäten aller Art. Die Symbole aber, welche die Künstler erfinden, erheben nicht nur nicht das Erotische über das Sexuelle, wie uns der Verfasser vorreden möchte, sondern steigen gierig zu ihm hinab. Man denke nur etwa an die Zeichnungen eines George Groß. Über gewisse Theater aber schreibt Volkelt in dem bereits erwähnten Aufsatz: „Als ich Wedekinds ‚Büchse der Pandora‘ und Schnitzlers ‚Reigen‘ las, hielt ich es für ausgeschlossen, daß einem Theaterleiter die herausfordernde Schamlosigkeit zuzutrauen sei, die Phantasie der Zuschauer mit den in unzüchtigem Unrat watenden Vorgängen dieser Stücke zu besudeln. Heute ist die von verschiedenen Seiten her fast methodisch betriebene Ausmerzung des Schamgefühls so weit gediehen, daß zahlreiche Bühnen der Großstädte jene Dich-

---

[1] Im Herbste des Lebens. Gesammelte Erinnerungsblätter. 1908.

[2] Rede des Abgeordneten Osel in der Sitzung der bayr. Abgeordnetenkammer am 18. November 1909.

[3] Wer sich von dem Walten dieser höllischen Mächte und von dem Schmutz, der durch unterirdische Kloaken geleitet wird, einen Begriff machen will, braucht nur die beiden vor etwa zwölf Jahren erschienenen Broschüren Arnim Kausens „Privilegierte Massenvergiftung des deutschen Volkes" und „Rechtsprechung und Pornographie" auf die mitgeteilten Tatsachen hin zu prüfen.

tungen auf Sinn und Seele der Zuschauer loslassen." Mehr noch: Die 6. Zivilkammer des Landgerichtes III in Berlin hat die Aufführung dieses „Reigen" eine sittliche Tat genannt. Das ist selbst der „Frankfurter Zeitung" zu viel. In einer Kritik des Stückes schreibt sie: „Machen wir uns doch nichts vor. . . . Für 99 Prozent der Konsumenten der nun auch in Frankfurt gelieferten Ware dreht sich's um einen hochpikanten Abend, nicht um die Forderung einer sittlichen Tat." [1]

Ist das nun eine eigene, vermutlich triebmäßig-geschlechtlich anzusprechende Veranlagung, wie Redslob meint, wenn ernste Männer sich gegen solche Kunst sittlich entrüsten? Dient es der Züchtung von Sittlichkeitsfanatikern, wenn staatliche Behörden, denen die Pflege der Volksgesundheit und die Verhütung des Eindringens schlimmer Krankheitserreger obliegt, dagegen einschreiten, wenn man den Künstlern die strenge naturgesetzliche Verpflichtung einschärft, daß sie ihre Kunst nicht mißbrauchen dürfen, und den Kritikern, daß sie in ihren Besprechungen nicht einseitig der künstlerischen Eigenschaften, sondern auch der sittlichen Folgen gedenken?

Es erhebt sich nun die schwierige Frage, wo denn die Grenze zu ziehen sei zwischen erlaubten und nicht erlaubten Darstellungen. Die Frage ist deshalb so schwierig, weil mit zwei Extremen zu rechnen ist, die beide nichts taugen. Denn so gewiß es ist, daß die moderne Welt solche Grenzen überhaupt nicht anerkennen will, wo es sich um wirkliche Kunst handelt, so sicher ist es anderseits, daß man in Kreisen, die sich zum praktischen Christentum bekennen, oft allzu ängstlich ist. Schon der Nestor der Kunstgeschichte, P. Albert Kuhn O. S. B., hat vor dreißig Jahren in der Vorrede zu seinem ersten Band der Plastik diesen allzu engen Gesichtskreis beklagt, in dem der Nordländer im Gegensatz zum naiveren Südländer so oft befangen ist. „Im allgemeinen", so schreibt er, „ist unserer Zeit wie einerseits die rücksichtslose Freiheit in der Darstellung des Nackten, so anderseits eine erschreckliche Prüderie neben und bei aller Zugeknöpftheit eigentümlich, eine erschreckliche Blödigkeit, eine erschreckliche Ärgernissucht, die das Verfängliche da sieht und findet, wo der unbefangene Blick trotz allen Suchens nichts Anstößiges zu entdecken vermag; eine erschreckliche Empfindsamkeit und Entzündlichkeit, welcher selbst die Sprache und die Bilder des Evangeliums nicht immer zurückhaltend genug sind. Diese Prüderie ist sehr zu beklagen, denn sie ist nicht das Wahrzeichen eines reinen, gesunden und starken Ge-

[1] Frankfurter Zeitung Nr. 491 vom 5. Juli 1921.

schlechtes, sondern eines überreizten, verweichlichten Zeitalters, allein sie fordert doch wie jede Krankheit ihre Schonung und Rücksicht."

Wie weit soll nun diese Schonung und Rücksicht gehen? Wir Katholiken stehen doch der Tatsache gegenüber, daß unsere Päpste seit Jahrhunderten eifrige Sammler antiker Werke waren, von denen wohl die meisten nackte Menschendarstellungen aufweisen, ja sie haben ihre Sammlungen sogar allen Erwachsenen zugänglich gemacht. Wie viele große Heilige sind inzwischen in Rom gewesen! Haben wir je, um nur ein paar Namen zu nennen, von einem hl. Ignatius, Philipp Neri, Alfons von Liguori, einen Protest gegen diese Sammlungen vernommen? Dem hl. Pius V., der sie anfänglich nicht mehr im Vatikan dulden wollte, galten als Grund nicht etwa die anstößigen Nacktheiten, sondern der Umstand, daß diese Werke Überreste des Heidentums waren. Sonst hätte er sie nicht, wie er vorhatte, verschenken dürfen, sondern hätte sie vernichten oder doch wenigstens unzugänglich machen müssen, um nicht die Schuld des Ärgernisses auf sich zu laden. Wie viele Nuditäten machen sich in der Sixtinischen Kapelle vor den Augen des Papstes breit, und wie viele säugende Madonnen, nackte Jesusknaben, Adam- und Evadarstellungen hängen auch heute noch unbeanstandet in den Kirchen! Wir werden wohl daraus den Schluß ziehen dürfen, daß die katholische Kirche als offizielle Hüterin der Moral diese Bildwerke als an sich ungefährlich hält, deren Kultur- und Bildungswert etwaigen sittlichen Gefahren gegenüber den Vorrang behält. Wem sie Versuchungen bereiten, der hat eben die Versuchung zu überwinden und sie als Gelegenheit zu sittlicher Festigung zu betrachten. Ängstlichkeit aber ist eine wahre Brutstätte sittlicher Schwierigkeiten.

Woher kommt es doch, daß nicht nur die große Welt, sondern selbst die Kirche künstlerische Darstellungen des nackten Menschen duldet, während es jedermann als dreiste Schamlosigkeit empfände, wollten sich wirkliche Menschen aus Fleisch und Blut nackt in die Öffentlichkeit wagen? Warum duldet man in der Kunst, was man im Leben verwehrt? Wie kommt es ferner, daß man sich so leicht an den Anblick des Nackten in der Kunst gewöhnt, während die Wirklichkeit unedle Gefühle weckt?

Der Mensch ist aus der Hand Gottes mit allen seinem Wesen zukommenden Vollkommenheiten hervorgegangen. Kein irdischer Künstler vermag eine Idee so vollkommen zu gestalten wie Gott die Idee Mensch verwirklicht hat. Keine Kleidung vermag diese Idee innerlich zu ergänzen,

ja als einem rein materiellen Wesen wohnt ihr eine ganz andere Idee inne als dem geistig-sinnlichen Wesen, das es umhüllt.

Wie kam nun aber der Mensch zur Kleidung? Ihr Zweck ist ein praktischer: Schutz gegen die Unbilden und Wechselfälle der Witterung, Schutz der dem Menschen eingebornen Schamhaftigkeit, die es nicht duldet, daß dem Befehl des Willens nicht gehorchende Regungen der bösen Begierlichkeit andern offenbar werden und — damit zusammenhängend — die Sorge, dem Mitmenschen keinen Anlaß zu Versuchung und Sünde zu geben. Kämen diese Gründe in Wegfall, dann würde die Menschheit nackt einhergehen, wie es nach dem ursprünglichen Plane Gottes im paradiesischen Zustande tatsächlich der Fall war. Das Schamgefühl aber und sein Schutz sind dem gefallenen Menschen notwendig, weil sich die geschlechtlichen Beziehungen nicht wie beim Tier instinktiv regeln, sondern freigegeben einem wilden und ungezügelten Übermaß verfielen und die Menschheit binnen kurzem völlig entnervten.

So ist die Kleidung nicht eine Schöpfung Gottes, sondern eine der menschlichen Vernunft, indirekt freilich doch wieder zurückgehend auf Gottes Weisheit. Direkt hat Gott dem Menschen nur das mitgegeben, was er sich selbst nicht geben kann, im übrigen aber mußte und konnte er sich selbst helfen.

Von den drei angegebenen Gründen, welche die Kleidung im praktischen Leben notwendig machen, kommen beim Kunstwerk die zwei ersten von vornherein in Wegfall. Das Bild ist eben Bild und nicht Wirklichkeit, um so weniger Wirklichkeit, je weniger naturalistisch und je idealer es durchgebildet ist. Im Grunde ist das Kunstwerk ja überhaupt nur Symbol des Dargestellten. Der Mensch ist nicht ein Flächenwesen wie auf dem Gemälde, sondern ein dreidimensionaler Körper, er ist nicht aus Stein oder Holz wie in der plastischen Nachbildung, sondern aus Fleisch und Bein. Weder der gemalte noch gemeißelte menschliche Körper braucht Schutz gegen Hitze oder Kälte, und Regungen der bösen Begierlichkeit werden an ihm nicht entstehen können; er bleibt für alle Zeiten in dem Zustand, in dem er geschaffen wurde.

Es steht also nur noch in Frage, ob solche Bildwerke trotz ihrer geschlechtlichen Absichtslosigkeit nicht doch schwachen Menschen gefährlich werden können. Kein Seelenkundiger wird das zu verneinen wagen. Sind sie also mit Stumpf und Stil auszurotten? Dann hätte die Kirche längst das entscheidende Wort sprechen müssen. Sie hat es nicht getan. Welche

Folgerung ist nun aber zu ziehen? Keine andere als die, daß derjenige, der an diesem oder jenem Werk Ärgernis nimmt (scandalum pusillorum), es eben meidet, bis er den Grad sittlicher Abhärtung erreicht hat, der jede ernste Gefahr ausschließt.

Anders ist die Sache, wenn das dargestellte Menschenwesen trotz seiner Nacktheit nicht mehr geschlechtlich unbefangen ist, sondern in Stellungen und Gebärden geschlechtliche Absicht verrät, wenn es darum die Phantasie des Beschauers mit Notwendigkeit auf die sexuelle Sphäre ablenkt. Nur dann besteht zwischen Ursache und Wirkung jener Naturzusammenhang, der eben aus sittlichen Gründen die Entfernung der Ursache fordert. Nichts kann das Herstellen und Aufstellen solcher Werke rechtfertigen.

Weniger aus ethischen als vielmehr aus ästhetischen Gründen abzuweisen ist auch die ganz ungefährliche Nacktheit, wo sie sich als Unbekleidetsein dem Bewußtsein aufdrängt, wie z. B. beim Klingerschen Beethoven.

Am schlimmsten wirken erfahrungsgemäß Nuditäten, auch wenn sie nicht zu den in sich bedenklichen gehören, auf die unreife Jugend, etwa im Alter von 12—18 Jahren, wo mit dem Erwachen des Triebes zugleich die geschlechtliche Neugierde lebendig geworden ist, die höheren Motive aber nur selten ein entsprechend starkes Gegengewicht bilden, und das künstlerische Interesse gegenüber dem gegenständlichen noch kaum in Erscheinung tritt. Was früher ganz unbefangen betrachtet wurde, gewinnt infolge der neuen psychischen Gesamteinstellung auch neue Bedeutung. Pädagogischer Weisheit ist hier eine schwierige Aufgabe gestellt, die vor allem durch indirekte Behandlungsweise, durch Stählung des Charakters und Selbstzucht gelöst werden muß, da unmöglich alle äußeren Gefahren ferngehalten werden können, besonders nicht in großen Städten.

Hermann Herrigel, der im „Kunstwart" (Mai 1921) gleichfalls die Ausführungen Redslobs heftig angreift, ist der sonderbaren Meinung, daß bei einem obszönen Werk nicht so sehr die Wirkung in Betracht käme, als vielmehr die niedere Gesinnung seines Herstellers, also die Absicht des Künstlers, über die wir oben gesprochen haben. Nicht das Volkswohl, die Sittlichkeit der andern, die „angeblich" dadurch in Gefahr gerate, stünde in Frage, sondern die Sittlichkeit der Künstler selber. Das widerspricht durchaus der wohlbegründeten allgemeinen Überzeugung. Wenn die Polizei den „Venuswagen" von Zille beschlagnahmte, in dem Redslob „ein verzeihendes Verständnis für die bei aller Verderbnis naiven Existenzen der Großstadt" findet, „ein Verständnis, das mehr Christentum enthält

als die Entrüstung mancher Sittlichkeitsapostel", während Herrigel darin „eine Luxuspublikation für einige Hundert geiler Böcke" sieht, dann geschieht das wahrlich nicht, um die Sittlichkeit der Künstler zu heben, sondern als Schutzmaßnahme für das Volk. Will ein Künstler schlecht sein, so ist das seine eigene Angelegenheit, in die sich der Staat nur dann zu mischen hat, wenn die Allgemeinheit in irgendeiner Weise darunter leidet, d. h. wenn „das Volkswohl, die Sittlichkeit der andern" in Frage steht. Was hat denn der Schaden zu bedeuten, den diese Künstler, an denen doch vielfach nichts mehr zu verderben ist, erleiden, gegenüber dem Schaden, den ihre unsauberen Werke im Volke stiften? Man bringe nicht mit Redslob die Ausrede, daß es sich ja in den meisten Fällen nur um kostspielige Privatdrucke von kleiner Auflage handle. Denn diese Privatdrucke gehen mit dem Besitzer nicht ins Grab, sondern erben sich weiter; vielfach gehen sie an Antiquariate, sie werden auch sonst oft genug in Hände von Leuten geraten, für die sie tödliches Gift sind, ganz abgesehen davon, daß Hunderte von Arbeitern, alt und jung, mit der technischen Herstellung in graphischen Anstalten, Druckereien, Buchbindereien und beim Vertrieb im Buchhandel beschäftigt sind.

Was wir hier grundsätzlich ausgesprochen haben, gilt unter Berücksichtigung der andern Darstellungsbedingungen auch von den Werken der Literatur, deren heutige Zügellosigkeit noch ungleich größere Verheerungen anrichtet als die bildende Kunst. Niemand wird es der Literatur verwehren können, daß sie tief ins Leben greift und Probleme behandelt, die reife Leser voraussetzen, wohl aber, daß sie im Schmutze wühlt. Darüber ist schon so viel hin und her geredet worden, daß sich hier ein weiteres Eingehen erübrigen dürfte.

Noch ist ein Wort zu sprechen über gewisse ethische Wirkungen der Musik auf die Sinnlichkeit im engeren Sinn.

Daß die Tonwellen unsere Nerven weit stärker packen als die Lichtwellen, ist eine unbestrittene Tatsache, die wohl jeder aus eigener Erfahrung bezeugen kann. Schiller[1] sagt einmal: „Der Weg des Ohres ist der gangbarste und nächste zu unserem Herzen: Musik hat den rauhen Eroberer Bagdads bezwungen, wo Mengs und Correggio alle Malerkraft vergebens erschöpft hätten." Nur so läßt sich ja erst verstehen, daß Beziehungen zwischen Musik und Sittlichkeit festgestellt werden können, was bei der

[1] Über das gegenwärtige deutsche Theater.

Gegenstandslosigkeit der Musik sonst sehr verwunderlich wäre. Es ist doch noch niemand eingefallen, irgendeiner gegenstandslosen Farbenzusammenstellung Wirkungen auf das sinnliche Begehren zuzuschreiben, auch nicht bei geschlechtlich sehr reizbaren Menschen. Selbst in dem Falle, wo das Moment der zeitlichen Aufeinanderfolge von Farbenakkorden die Ähnlichkeit mit der Musik noch größer macht, wie beim Kaleidoskop, dürfte man solche Wirkungen vergeblich erwarten.

Anders liegt der Fall bei der Musik. Zwar wird auch sie auf physisch und psychisch starke Menschen rein ästhetisch wirken, daß sie jedoch bei vielen — wie der Gesang bei den Vögeln — auf die sexuelle Sphäre übergreift, und zwar Instrumentalmusik nicht minder wie die menschliche Singstimme, ist so oft bezeugt, daß man die Tatsache nicht mehr leugnen kann, so sehr man vorerst dazu versucht wäre.

Wir wollen nicht von eigentlich krankhaften Perversionen reden, bei denen der natürliche Verlauf von Empfindungen durch verborgene physiologische Abnormitäten umrangiert wird, wie beim Sadismus und ähnlichen regelwidrigen Veranlagungen; denn es ist nicht einzusehen, warum nicht auch der natürliche Verlauf einer ästhetischen Empfindung in solcher Weise auf ein fremdes Geleise geraten könnte. Bei der Musik liegen die Verhältnisse aber so, daß sich grobsinnliche Wirkungen auch bei solchen einstellen, die doch nicht gerade als krankhaft veranlagt zu bezeichnen sind.

Bei diesen nun kann von einer direkten, physiologisch begründeten Ursächlichkeit der Musik auf geschlechtliche Reize wohl nicht die Rede sein. Die Wirkung ist vielmehr eine indirekte, insofern die Musik eine physiologisch-psychische Zuständlichkeit erzeugt, eine laue, weichliche Atmosphäre des Wohlseins, die der durch die Tonwellen an keine bestimmten Gegenstände gebannten Phantasie Flügel gibt und das Entstehen von Organempfindungen, die in der gleichen Linie des Wohlseins liegen, begünstigt. Die bildlose Fülle der Musik läßt sich eben, wie Cl. Brentano einmal sagte (Godwi), zu tausend Bildern schaffen. Tritt die Musik gar als Begleiterin szenischer Darstellungen auf, denen ein erotisches Problem, und wäre es auch ein harmloses, zugrunde liegt, so ist die Gefahr für leicht erregbare Naturen noch näher gerückt.

Das gilt besonders von der architektonisch nicht gebändigten Empfindungsmusik, wie sie von der Romantik, besonders von Schumann und Chopin geschaffen, von Richard Wagner und Strauß weitergebildet und von Schreker an die äußerste Grenze geführt wurde. Während bei der älteren

Musik und auch noch bei Beethoven, unter den Neueren bei Brahms, die Empfindungen sich in straff gespannte Kompositionsrahmen eingliedern müssen, entschlägt sich die neuere Musik diesen Fesseln und läßt dem Empfindungsleben völlig freien Lauf. Zeigt die moderne Musik, vom Standpunkt der reinen Musik aus betrachtet, vielleicht die größere Folgerichtigkeit — Musik ist nun einmal ihrem Wesen nach Ausdruck der Empfindung —, so hat sie anderseits auf den Einklang der menschlichen Fähigkeiten verzichtet und die Monarchie des Empfindungslebens errichtet. Dieser Überschwang des Gefühlslebens aber strahlt über auf den Genießer des Kunstwerkes und erzeugt, oft und beharrlich genossen, eine ähnliche Disharmonie der Seelenkräfte, ein Überwuchern der Empfindung und damit den günstigsten Nährboden für Erotisches und Sexuelles aller Art.

In seiner Psychologia sexualis bringt Krafft-Ebing den Bericht eines Homosexuellen (Beobachtung 122): „So wenig ich mich für Politik interessiere, ebenso leidenschaftlich liebe ich Musik und bin ein begeisterter Anhänger Richard Wagners, welche Vorliebe ich bei den meisten von uns bemerkt habe. Ich finde, daß gerade diese Musik unserem Wesen so sehr entspricht.“ Es wäre verkehrt und ungerecht, aus diesem Bekenntnis allgemeine Folgerungen zu ziehen; die Tatsache, die ja mit den Beobachtungen ganz übereinstimmt, bleibt bestehen, daß übermäßiger Genuß gerade solcher Musik das Seelenleben verweichlicht und zu Empfindungsexzessen geneigt macht. Hermann Kretzschmar, eine der ersten Musikautoritäten, hat gesagt, Musik könne gleich dem Wein auch zu Gift werden, Begeisterungsfähigkeit in Verwirrung, Zartgefühl in weichliche Empfindelei kehren, einen von Natur kräftigen Menschen zum Sklaven der Launen und Zufälle machen, sie vermöge die sinnlichen Naturen so zu blenden und zu fesseln, daß sie über dem die Hauptsache an der Musik, ihre Sprachgewalt und den Geist vergäßen.

Soll nun etwa auf Grund solcher möglichen Gefahren die Musik aus ihrer hohen Stellung im Kulturleben der Menschheit verdrängt werden? Musik ist und bleibt eines der edelsten Geschenke Gottes an sein Geschöpf, eine der wirksamsten natürlichen Tröstungen, eines der herrlichsten Mittel, Gottes Allmacht und Güte zu preisen. Darum wurde sie auch gewürdigt, über die Schwelle des Heiligtums zu treten.

Sollen nun wenigstens Meister wie Chopin oder Wagner ferngehalten werden? Auch das wäre nicht zu billigende Rigorosität. Jedes Übermaß ist hier freilich noch mehr zu meiden wie bei andern Stilarten. In der

musikalischen Jugenderziehung zumal dürfen sie nur eine bescheidene, untergeordnete Rolle spielen. Die seelisch und körperlich noch unentwickelte wachsweiche Jugend bedarf vorerst einmal der Kräftigung und logischen Schulung. Nicht das Träumerische und Empfindungsselige, sondern das Männlich-Kräftige, proportioniert Gebaute soll ihr musikalisches Brot bilden. Die Mahnung, mit der Eugen Schmitz seine Musikästhetik schließt, ist darum wohl zu beherzigen: „Während niemand einem in den Entwicklungsjahren stehenden Knaben oder Mädchen Tolstoi und Zola zu lesen geben wird, läßt man solche junge Leute, sofern nur die technischen Voraussetzungen gegeben sind, ohne jedes Bedenken Chopin und ähnliche Musik spielen; daß sie sich auch hier fortgesetzt auf einem für sie ungeeigneten und gefährlichen geistigen Terrain bewegen, wird gänzlich übersehen.“ Einem innerlich gefestigten normalen Menschen wird auch der maßvolle Genuß solcher Meister nicht schaden, sondern nützen. Ästhetische Schönheiten werden sich ihm erschließen, die ihm andere nicht bieten können, weil sie eben von anderer Art sind. Vielleicht sind die Blumen, die uns die ältere Musik darreicht, von schönerer und zierlicherer Form, entbehren jedoch des süßen und prickelnden Duftes, den die Meisterwerke der Neueren ausatmen.

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Sozialwissenschaften.

Jesus und die soziale Frage. Von Dr. A. Steinmann, Professor an der Akademie Braunsberg. gr. 8° (VII u. 262 S.) Paderborn 1920, Ferdinand Schöningh. *M* 24.— und Zuschläge.

Mit unermüdlicher Gründlichkeit und dem vollen Rüstzeug des Exegeten geht der schon durch seine Schrift „Sklavenlos und alte Kirche" wohlbekannte Verfasser an die Untersuchung der Stellungnahme Jesu zu den sozialen Problemen. Er zeigt an der Hand seiner Studien, wie wir vom Heiland nicht die Stellungnahme zu Zeitproblemen im engeren Sinn erwarten dürfen. Jesus konnte und wollte kein sozialpolitisches Programm nach unsern Begriffen schaffen. Er war nicht Proletarier, und doch hat er den Reichen ein Wehe gerufen und die Armen seliggepriesen. Wir dürfen vom Heiland nur Worte erwarten, die nicht zeitlichen Wert und zeitliche Gültigkeit besitzen, sondern Wert und Gültigkeit für eine Ewigkeit haben. Wohl aber ist er auf das Wesen der Dinge eingegangen, die allen Zeiten das charakteristische Merkmal aufdrücken, gibt er Richtlinien, aus denen wir Leitsätze auch für unsere Not gewinnen und ableiten können. War das Urchristentum, wie es Jesus schuf, auch keine soziale, sondern eine religiöse Bewegung, so wäre es demnach dennoch verkehrt, Jesu Leben und Lehre nur rein religiös und nicht auch sozial zu würdigen.

Im zweiten Teil des Buches, der „praktischen Ausführung", gibt Steinmann sodann eine Reihe höchst dankenswert ausgeführter Predigten sozialen und karitativen Inhalts. Sie sollen dem Gebot der Stunde entgegenkommen, der sozialen Frage auch auf der Kanzel näherzutreten. In Verbindung mit den reichen Literaturangaben werden sie diesen Zweck gewiß erfüllen.

Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit. Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände in Deutschland. Von Dr. jur. et phil. Adolf Weber. Zweite, neubearbeitete Auflage. gr. 8° (XIX u. 448 S.) Tübingen 1920, J. B. Mohr (Paul Siebeck). *M* 18.—; geb. *M* 22.— und Zuschläge.

Die Bedeutung der großen Verbände der Arbeiter und Unternehmer ist heute von nicht geringerer Bedeutung als damals, da dies Buch zum erstenmal erschien. Das Neuerscheinen des Buches nach einem Jahrzehnt stärkster Entwicklung unter weitgehender Berücksichtigung derselben ist deshalb warm zu begrüßen. Wir können uns dem anerkennenden Urteile Heinrich Peschs über die erste Auflage (diese Zeitschrift 81 [1911] 312 f.) auch bei Durchsicht der Neuauflage voll anschließen. Die flüssige Schreibweise wird die Fülle des hier verarbeiteten Materials auch weiteren Kreisen leicht zugänglich machen. Die freie, selbständige,

aber stets sachlich vornehme Stellungnahme des Verfassers zu den Problemen wahrt auch dem weniger geschulten Leser die Freiheit des Urteils. Mit Recht kann Weber darauf hinweisen, daß die Entwicklung der letzten zehn Jahre ihm in mancher Hinsicht recht gegeben hat. Dies wird dadurch freilich miterklärt, daß Webers bewußte Zurückhaltung von dem, was „sein soll", seiner Arbeit mehr prüfenden als führenden Charakter verleiht. Dies gilt auch für die Ausblicke in die nächste Zukunft.

Der soziale Gedanke in der katholischen Seelsorge. Von Dr. theol. Wilhelm Schwer. gr. 8° (X u. 121 S.) Köln 1921, Verlag „Deutsche Arbeit". *M* 12.—

Schwer hat durch die Durchforschung weiten Materials und dessen Darbietung im vorliegenden Werk sich ein unbestreitbares Verdienst in den Augen all derer erworben, die überzeugt sind, daß eine sittliche Erneuerung nur im engsten Anschluß an die Religion, und zwar Religion als Seelsorge möglich ist. Liefert doch Schwer in mühsamer Mosaikarbeit den Nachweis, wie im Jahrhundert vor der Reichsgründung schon einmal die sittliche Erneuerung des deutschen Volkes bzw. seines katholischen Teils nachhaltig durch die Erneuerung, Vertiefung und zeitgemäße Einstellung der Seelsorge gefördert wurde. Sein Buch wird so auch zur Ermutigung für nicht allzu kleine Kreise, die mit sehnsüchtigem Rückblick auf die alten, vermeintlich so guten Zeiten heute die Hände mutlos sinken lassen. Es liegt nahe, daß der frühere Generalsekretär des katholischen Gesellenvereins dem großen Werke Kolpings in besonderem Maße Liebe und Verständnis entgegenbringt.

Soziale Arbeit im neuen Deutschland. Festschrift zum 70. Geburtstage von Franz Hitze. Dargeboten von Hans Frhr. v. Berlepsch, Theodor Brauer, Goetz Briefs, Karl Dunkmann, Robert v. Erdberg, Ernst Francke, Johann Giesberts, Anton Heinen, Ludwig Heyde, Paul Kaufmann, Franz Keller, Josef Mausbach, Heinrich Pesch, August Pieper, Benedikt Schmittmann, Adolf Weber. 8° (260 S.) M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. Geb. *M* 18.—

Das Buch wollte Franz Hitze zu seinem 70. Geburtstage als den Altmeister der sozialen Arbeit in Deutschland feiern. Es ist ihm zugleich zum Denkmal übers Grab hinaus geworden. Eine Reihe der bedeutendsten Führer, Männer vom Lehrstuhl wie aus der Organisationsarbeit, haben sich unter Leitung von Prälaten Dr. August Pieper zusammengefunden, dieses Denkmal zu setzen. Neben den katholischen Freunden und Schülern Hitzes finden wir auch eine Reihe von Namen aus dem Kreise der Gesellschaft für soziale Reform, in der Hitze seit Jahren richtunggebend arbeitete. So bietet das Buch einen ausgezeichneten Querschnitt durch die Sozialpolitik nach dem Kriege. Die einzelnen Referate sind überaus reich an wertvollen, anregenden Gedanken.

Dem allgemeinen Aufbau und dessen Verständnis dienen Mausbach, Dunkmann, Pesch und Briefs. Gemeinschaft und Gemeinschaftsgeist sollen geweckt werden; man fühlt überall die Sehnsucht nach Christus, dem Meister, darum für

uns eine um so tiefere Erfassung unseres Glaubens. Die Aufsätze von Berlepsch, Heyde, Francke, Kaufmann, Weber führen unmittelbar in die Welt der Gesetzentwürfe und zeigen, wie das Heutige in langem Ringen erworben wurde und wie sich manchem andern Plan große Bedenken und Schwierigkeiten entgegenstemmen. Den reichen Rahmen schließen Beiträge zum sittlichen Aufbau des deutschen Volkes. Nachdem bereits Schmittmann die gewaltigen Werte aufgezeichnet, die in der Übung christlicher Nächstenliebe erst flüssig werden, bringt Keller unter großen Gesichtspunkten das weite Arbeitsfeld der Karitas zur Darstellung. Heinen trägt uns sein so tief empfundenes Lieblingslied von Familie und Gemeinschaft vor. Pieper selbst wendet diese Gedanken an auf die katholischen Vereine. Brauers Aufsatz über das soziale Führertum und ein Überblick von Erdbergs über das freie Volksbildungswesen beschließen das Buch. Der kurze Rundgang zeigt, wieviel Anregung namentlich jene, die in Volkserziehung oder Volksbildung, in sozialen Berufen oder Vereinen tätig sind, durch eingehendes Studium des Sammelwerkes erhalten können.

Die Volkswirtschaft im neuen Deutschland. Betrachtungen zur wirtschaftlichen Lage nach dem Londoner Ultimatum. Von Dr. Franz August Schmitt, Syndikus. 8° (64 S.) München 1921, Pfeiffer und Comp. *M* 10.—

Das Existenzminimum und verwandte Fragen. Von R. Kuczynski. 8° (VI u. 157 S.) Berlin 1921, Hans Robert Engelmann. *M* 25.—

Beide Bücher zeichnen sich durch eine reiche Fülle von Material aus, das auch Anspruch auf Zuverlässigkeit erheben darf. Kuczynski bietet eine Zusammenfassung seiner „Finanzpolitischen Korrespondenz" von November 1919 bis Dezember 1920. Reichliches neues Material an Tabellen und Daten wird beigebracht. Im Gegensatz zu den nur lose aneinandergereihten Aufsätzen bei Kuczynski bringt Schmitt einen klar aufgebauten Überblick über die Schwierigkeiten der deutschen Volkswirtschaft von außen und innen, sowie über die Versuche von staatlicher und privater Seite zur Überwindung der Notstände. Obwohl beide Verfasser ihren persönlichen, politisch weit auseinanderliegenden Standpunkt nicht verbergen, so geschieht dies doch jeweils mit Takt und Zurückhaltung. Die Schriften bieten namentlich gleich dem Werk zum Gedenken Hitzes gute Anregung für soziale Aussprachen und Bildungsgruppen.

Von der öffentlichen Verwaltung. Gedanken zum Umbau und Aufbau. Von Dr. Erwin Ritter, Ministerialdirektor. 8° (80 S.) Berlin 1921, Verlag für Politik und Wirtschaft. *M* 14.—

Dr. Ritter vom Reichsarbeitsministerium nimmt in der vorliegenden Schrift zur Vereinfachung und sparsamen Gestaltung der Verwaltung Stellung. Die Darstellung ist leichtverständlich und bringt eine Reihe beachtenswerter Vorschläge zur Ersparnis von Zeit und Kraft durch Kodifikation auf dem Gebiet der Rechtsprechung und Verwaltung, an Stelle eng kameralistischer Grundsätze freiere, wirtschaftlichere Führung des öffentlichen Haushalts. Die Schwierigkeiten, die in

der geistigen Umstellung des Riesenpersonals sowie auch in der Unrast der gegenwärtigen Zeit liegen, dürfen freilich nicht übersehen werden. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über Dezentralisation der Verwaltung und die Bildung von Reichskreisen. Ritter steckt sich damit weite und große Ziele. Sie verdienen es, Gegenstand eingehender, sachlicher Erörterung zu sein.

Die Berufserziehung des Arbeiters (Schriften der Gesellschaft für Soziale Reform, Heft 70 71 72).

1. Teil: Einleitung. Die Berufsvorbildung bis zur Schulentlassung. 8⁰ (IV u. 59 S.) Jena 1920, Gustav Fischer. *M* 2.50

2. Teil: Die Ausbildung im Beruf. 8⁰ (128 S.) Jena 1921, Gustav Fischer. *M* 11.—

3. Teil: Das Bildungswesen der Erwachsenen. 8⁰ (56 S.) Jena 1921, Gustav Fischer. *M* 5.60

Aus der Erkenntnis heraus, daß für den Neuaufbau Deutschlands eine tüchtige Berufsbildung, eng verbunden mit ethisch vertiefter Auffassung des Arbeitsverhältnisses, und Heranbildung sittlich starker Menschen von ausschlaggebender Bedeutung sind, hat die Gesellschaft für soziale Reform es unternommen, diese Fragen in ihren Reihen zu erörtern und dann als eigene Schriften weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Männer und Frauen der verschiedenen politischen Richtungen haben sich in dieser Arbeit zusammengefunden. Reiche Anregung wird neben zahlreichem Tatsachenmaterial auch dem geboten, der in Einzelheiten eine abweichende Stellung einnimmt.

Gleich das erste Heft wirft eine Fülle von Problemen auf. Geh. Regierungsrat Dr. Kühne behandelt „die Aufgaben der Berufserziehung im neuen Deutschland". Eingehend befaßt er sich mit der Durchführbarkeit der Verfassungsbestimmung, die eine Berufsschule bis zum 18. Lebensjahr vorsieht. Er spricht sich gegen Verlängerung der Volksschulpflicht und für Einführung einer — vorläufig — zweijährigen Halbtagsschulpflicht auf beruflicher Grundlage und gleichzeitigem Ausbau der Berufsvorschulen aus. Wir wünschen diesen Vorschlägen eingehendste Beachtung im Interesse sowohl der Berufserziehung wie auch besonders der Erziehung im allgemeinen. Helene Simon bespricht aus eingehender Kenntnis heraus „das Recht des Kindes auf Schutz und Erziehung". In knappen Worten gibt sie den Grundriß eines Jugendrechtes. Wenn auch teilweise von andern Voraussetzungen aus, kommt sie in den Ergebnissen den Forderungen unserer Schrift „Jugendzeit" nahe. Über Werkarbeit in der Volksschule schreibt Schulinspektor Götze-Hamburg, über Berufsberatung und Berufsvermittlung Schulrat Thomae-Hamburg. Zu den Kreisen, die bei der Durchführung der Berufsberatung und Berufsvermittlung hinzugezogen werden müssen, gehört unserer Ansicht nach neben Arbeitgeber, Arbeitnehmer und Lehrerschaft auch die Elternschaft, die doch am meisten nach dem Kinde selbst an der guten Wahl interessiert ist.

Der zweite Teil bringt zunächst einen Überblick über das bestehende Arbeitsrecht und führt dann die Vorschläge des X. sozialistischen Gewerkschaftskongresses von Nürnberg 1919 an (Landesgewerberat Schindler, Berlin-Steglitz). Einen

guten Überblick über „die Lehre und die Berufsausbildung im Handwerk“ bei Lehrling, Geselle und Meister gibt Dr. Josef Wilden-Düsseldorf. Einblick in „die praktische Ausbildung des Lehrlings im Fabrikbetriebe“ bietet Direktor Otto Stolzenberg-Charlottenburg. Gerade diese Gruppe bedarf unserer besondern Aufmerksamkeit. Den Schwierigkeiten einer Schulung der Ungelernten wendet sich Dr. Herring-Berlin zu, während die kundige Feder Ökonomierats Lembkes die Berufsausbildung für die Landwirtschaft unter Zugrundelegung der preußischen Verhältnisse behandelt. Erna Albrecht aus dem preußischen Ministerium für Handel und Gewerbe bespricht die Berufsausbildung der Hausgehilfinnen unter besonderer Betonung der Fachschulen und hauswirtschaftlichen Lehrstellen. Den Beschluß dieses Heftes bildet ein eingehender Aufsatz von Direktor Heimann-Münster i. W.: „Fortbildungsschule und Berufserziehung“. Wir empfinden es als einen Mangel, daß bei der eingehenden Würdigung des staatsbürgerlichen Unterrichts die Frage der religiösen Fortbildung durch die Fortbildungsschule überhaupt nicht erwähnt wird, bei der Reichhaltigkeit gerade dieses Aufsatzes ein besonders auffallender Fehler. Auch mit der gewünschten Übernahme unmittelbar jugendpflegerischer Aufgaben durch die Schule können wir uns nicht befreunden.

Das dritte Heft bietet eingangs einen Überblick über die Bildungsarbeit der freien Gewerkschaften von Gewerkschaftssekretär Knoll-Berlin. Ihm schließt sich ein auskunftsreicher Artikel von Prof. C. E. Böhm-Berlin „über Fachschulen und Berufsausbildung Erwachsener“ an. Der frühere Unterstaatssekretär Dr. M. Baege gibt eine sachliche Darstellung der Volkshochschulbewegung. Im Schlußwort nennt Dr. Kühne kurz „die nächsten Maßnahmen auf dem Gebiete der Berufserziehung“.

Der katholische Gesellenverein in seinem Verhältnis zur Jugend- und Standesbewegung. Gedanken und Vorschläge von Jakob Murböck, Landespräses der kath. Gesellenvereine Bayerns. 8° (32 S.) München 1921, Kolpingia (Schriften zur kath. Gemeinschaftsarbeit, Heft 1).

Das Heft des bisherigen Landespräses Murböck erinnert uns an die alten Bestrebungen des katholischen Vereinswesens, den Standes- und Berufsgedanken zu pflegen. Zugleich behandelt Murböck aber die mancherlei ernsten Fragen, die dem Gesellenverein von heute entgegenstehen. Überall sucht er nach gerecht abwägendem Urteil. Sein Ziel ist, den Gesellenverein als Jungarbeiterverein zwischen die „Organisationen ohne Rücksicht auf den Stand der Mitglieder“ (Jungmännerbewegung) und die studentischen Organisationen als vollwertiges Glied der katholischen Jugendbewegung einzureihen.

Leitfaden für die soziale Praxis. Von Dr. theol. et rer. pol. Anton Retzbach, Geistl. Rat und Domkustos in Freiburg i. Br. 11.—13. Tausend (völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage). (VIII u. 275 S.) Freiburg i. Br. 1920, Diözesanausschuß der katholischen Arbeitervereine E. V. *M* 10.20

Abriß der Sozialpolitik. Von Ludwig Heyde. (Wissenschaft und Bildung 158.) (VIII u. 168 S.) Leipzig 1920, Quelle & Meyer. *M* 5.—

Einführung in die Landarbeiterfrage. Von Dr. H. K. Zeßner-Spitzenberg (Landarbeiterfrage und Landarbeiterrecht, Band 1.) (XI u. 172 S.) 2. Auflage, Wien 1920, Volksbundverlag. *Kr.* 12.—

Es ist eine erfreuliche Tatsache, daß ebenso wie die altbewährte „Soziale Frage" von P. J. Biederlack S. J., so auch deren so verdienstvolles Gegenstück nach der mehr praktischen Seite hin, der Leitfaden von Retzbach, nach dem Kriege bereits eine Neuauflage erleben konnte. So war es möglich, die wichtigsten Neuerungen der Kriegs- und Nachkriegszeit mitzuberücksichtigen. — Eine anregende Einführung in die Sozialpolitik gibt uns Heyde in seinem Abriß. Zwar kann das Büchlein eine vom katholischen Standpunkte aus geschriebene Einführung nicht ersetzen. Es bemüht sich aber einer objektiven Darstellung und kommt unsern Anschauungen durchweg nahe. Nach einem Überblick über Wesen und Geschichte der Sozialpolitik handelt Heyde den Stoff ab in den Kapiteln: Schutz der Arbeitskraft, Lohnschutz, Schutz der Persönlichkeit. Auch diese Schrift ist eine brauchbare Grundlage für soziale Studienzirkel. — In ein Gebiet, dem heute mehr als je Bedeutung zukommt, führt uns Dr. Freiherr von Zeßner-Spitzenberg ein. Lange praktische und theoretische Studien befähigten ihn besonders zur Behandlung der Landarbeiterfrage. Maßvolles, kluges, dem Neuen offenes Urteil zeichnet die Schrift aus. **Constantin Noppel** S. J.

Psychologie.

H. Gruender S. J., An introductory course in Experimental Psychology. Vol. I. Loyola University Press. Chicago (Illinois) 1920.

Die vorliegende Einführung ist als psychologisches Praktikum gedacht. Der Anfänger wird in ausgewählte Stoffgebiete durch eine Reihe von psychologischen Experimenten eingeführt. Auf 150 Seiten wird die Licht- und Farbenempfindung behandelt, in weiteren 70 Seiten die Raumwahrnehmung des Auges; dann in drei Abschnitten von je ungefähr 25 Seiten Aufmerksamkeit, Wahrnehmung und Vorstellung. Der Verfasser rät für den Privatgebrauch des Buches an, mit den drei letzten Kapiteln zu beginnen, damit so das Verständnis für die Bedeutung der Experimente über die Empfindung erst geweckt werde. Ein großer Vorzug des Buches ist seine Reichhaltigkeit an leicht auszuführenden, grundlegenden Versuchen. In verständlicher Sprache wird der Leser immer erst in das Problem eingeführt, dann wird der Versuch nach Vorbereitung und Ausführung genau besprochen und, wohl mit Rücksicht auf den Privatgebrauch, auch das Ergebnis im einzelnen mitgeteilt, endlich dessen Bedeutung erörtert. Man möchte nur wünschen, daß unsern Studierenden so viel Muße zur Absolvierung eines psychologischen Praktikums zu Gebote stünde, wie diese Einführung, die amerikanische Verhältnisse berücksichtigt, voraussetzt. Könnten wir überhaupt an die Anschaffung ausländischer Bücher denken, so würden wir dieses Werk als sehr zweckdienliche Ergänzung des vorzüglichen Praktikums von Pauli, das inzwischen schon in zweiter Auflage erschienen ist, bestens empfehlen. Johannes B. Lindworsky S. J.

Deutsche Literatur.

1. Ursula Bittgang. Die Chronik eines Lebens. Von Heinrich Zerkaulen. 12° (88 S.) Warendorf 1921, J. Schnell. Geb. *M* 4.75
2. Tharsicius. Ein Festspiel aus der Katakombenzeit. Von Ilse v. Stach. 8° (40 S.) Düsseldorf 1921, Jugendführungsverlag. *M* 5.—
3. Der Tod im Brokat. Zwei Dichtungen aus der Renaissancezeit. Von Otto Krauß. 8° (160 S.) München 1920, Drei-Masken-Verlag. *M* 12.—; geb. *M* 18.—
4. Wahre und abenteuerliche Lebensgeschichte eines Berliners, der in den Kriegsjahren 1807—1815 in Spanien und Italien sich befand. Von Carl Schwartze. Herausgegeben von Alexander von Gleichen-Rußwurm. 8° (250 S.) München 1921, Drei-Masken-Verlag. *M* 16.—; geb. *M* 22.—
5. Der Mönch. Roman von M. Hammerschmidt. kl. 8° (500 S.) Paderborn 1921, F. Schöningh. *M* 27.—
6. Am kristallenen Strom. Heiligenlegenden von Anna Freiin v. Krane. 8° (206 S.) Köln 1921, J. P. Bachem. Geb. *M* 40.—

1. Wie ein Menschenleben aus Kinderfrohsinn und Hoffnung durch Abschied und müdes Leid eingeht in Güte und Verstehen, erzählt Heinrich Zerkaulen in kunstvoller Einfachheit. Viel Abschied muß Ursula Bittgang nehmen. Abschied von der Mutter, die früh stirbt; Abschied vom Vater, der sich wieder vermählt und den heimliche Scham seinem Kinde entfremdet; Abschied von Freundschaft und der ersten Liebe. Müde vor Einsamkeit und Enttäuschung, heiratet sie den viel älteren, unsentimentalen Doktor Bittgang, der ihre Grenzen nicht höher und tiefer zu sprengen vermag. Treu und ganz tut sie ihre Pflicht, voll Verantwortung zumal gegen ihre Kinder, drei Mädchen. In dieser Treue nimmt sie den letzten, herbsten Abschied, von Hans Alexander, der die Bande in ihrem Herzen sprengte und ihr Blut singen ließ. Sie erhört auch den lockenden Ruf aus der Ferne nicht, der nach dem frühen Tode ihres Gatten zu ihr drang. Die Kinder sollen ihrer Mutter nicht entfremdet werden. Still und bescheiden lebt sie mit ihren Kindern. „In ihren Augen lacht oft ein verirrtes blaues Stück Himmel, und ihre Schläfen können zittern wie zuckende Flämmchen." — Gewiß verdient dies Leben, das aus Leid und Verzicht die ernste Schönheit sittlicher Treue gewann, gegen den dunkeln Hintergrund unserer Zeit gehalten zu werden. Zumal es in den großen, wie handgezeichneten Lettern der Chronik sich so ruhevoll und klar liest.

2. Tharsicius, das Festspiel aus der Katakombenzeit, wurde zum erstenmal aufgeführt beim silbernen Jubiläum des Verbandes der katholischen Jugend- und Jungmännervereine zu Düsseldorf am 16. Mai 1921. Ilse v. Stach hat das Stück wohl eigens für diesen Anlaß geschrieben; sollte es nicht an der nötigen Reifezeit gefehlt haben? Wohl steht „Tharsicius" turmhoch über dem, was sonst als Vereinsfestspiel geboten wird, aber man vermißt die Kraft der bildhaften Sprache und der Charakterisierung, die sonst der Dichterin eignet.

Ein trefflicher Gedanke ist es, einen Chor der Heiden und der Christen die Handlung des Mysteriums lyrisch einrahmen zu lassen; nur sind die Chorreden zu gedankenblaß, zu schwer verständlich, um im Flug des gesprochenen Wortes aufgefaßt zu werden. Ergreifend ist die Katakombenszene (Papst Sixtus überträgt das Sanktissimum in eine neue Grabkapelle) und der Gang zum Martyrium.

3. Otto Krauß ließ sich von dem dämonischen Reiz locken, der von einigen Gestalten der heidnischen Renaissance ausgeht, von diesen unheimlichen Menschen, die in schauerlicher Pracht mit der höchsten Bildung frevelhafte Ruchlosigkeit verbinden. Zu den grauenhaftesten Erscheinungen dieses schrankenlosen Individualismus gehören Sigismondo Malatesta und Cesare Borja. — Der Held der ersten Dichtung ist Sigismondo, der Tyrann von Rimini, dessen Charakter der Dichter in frei erfundener Handlung sich auswirken läßt. Um den Frieden zu besiegeln, der Malatesta wie Handschellen angelegt wird, zieht Ginevra von Este nach Rimini, sich mit Sigismondos Sohn Sallusto zu vermählen. Sie ist es froh, als sie bei ihrem Einzug Sallustos Tod erfährt; er ist eben einem Meuchelmord zum Opfer gefallen. Ihr Sinn stand von Anfang zu Sigismondo. Auf dem Rosenfest draußen im Meer fällt sie als Opfer der mörderischen Wollust Sigismondos, der seine Unabhängigkeit nicht dauernd an sie verlieren will. — In der zweiten Dichtung stellt Krauß neben Cesare, den herrschsüchtigen Gewaltmenschen, seinen Bruder Juan als innerlich zerrissenen Grübler, der durch Tatlosigkeit den Machtaufstieg der Familie hindert. Diese Charakterzeichnung Juans ist ungeschichtlich. Ungeschichtlich ist auch, daß Cesare mit Wissen des Vaters seinen Bruder ermorden läßt; aber dem Charakter Cesares geschieht damit kein Unrecht. — In kunstreicher, farbenglühender Gestaltung lebt hier die heidnische Renaissance wieder auf; einige seltene Male hat sich barocke Formgebung eingeschlichen. Alles flammt und pulst, löwenhaft schweifen die Raubtiertriebe der menschlichen Natur. Blutdunst und Brunst ist die Atmosphäre, in die Juans verzweifelnde Weltmüdigkeit ein fahles Licht wirft. Glänzendes Sterben und Verwesen ist dieser schrankenlose Individualismus, mag er sich auch in die Pracht feiner Lebenshaltung und ästhetischer Bildung kleiden: Tod im Brokat.

4. Auch Carl Schwartzes Lebensgeschichte, die Alexander von Gleichen-Rußwurm herausgibt, ist Spiegelbild einer geschichtlichen Periode. Aber ein Spiegelbild ganz anderer Art. Diesmal wird das Bild nicht aus zeiträumlichem Abstand entworfen, um wesentliche Züge zu gestalten; ein Mitlebender, dem weder Bildung noch seine geschichtliche Rolle umfassenden Überblick gestatten, erzählt seine Erlebnisse und Eindrücke. Und er erzählt gut, dieser Berliner Buchdruckergeselle, der während der Kriege und Wirren 1807—1813 Söldner in Spanien und Italien war. Berlin verließ er 1806 vor der französischen Besetzung, wanderte als Geselle durch ganz Deutschland nach der Schweiz. In Luzern ließ er sich für ein spanisches Schweizerregiment anwerben. Noch vor Ausbruch der Feindseligkeiten ging er zu den Franzosen über, kehrte wieder zu den Spaniern zurück, auf deren Seite er den Krieg bis 1811 mitmachte. Dann desertierte er wieder zu den Franzosen, um nach Italien geschickt zu werden.

Von Spoleto aus suchte er nach Deutschland zu entkommen, geriet aber in neapolitanische Gefangenschaft. Endlich 1813 gelang ihm die Heimkehr nach Deutschland. Das alles wird mit behaglicher Unbefangenheit geschildert, mit ergötzlicher Aufrichtigkeit und Unmittelbarkeit. Dazu kommt die immer wieder hervorbrechende Freude am Landschaftlichen und ein dankbares Gedenken an jede Gutherzigkeit, die dem Wandernden und Desertierenden zuteil wurde. Ein kulturell fesselndes und menschlich liebenswürdiges Buch. Abbildungen nach zeitgenössischen Lithographien und Stichen aus der Münchener Graphischen Sammlung sind eine willkommene Beigabe.

5. M. Hammerschmidt stellt sich in seinem Roman „Der Mönch" wieder das große Faustproblem, wie der Glückshunger und Vollendungsdrang der Menschenseele zu stillen sei. Die Lösung des Problems ist an der Offenbarung orientiert und läßt im Besitz des unendlichen Gottes allein das strebende Bemühen zur Ruhe kommen. Theodor, der gemütstiefe, phantasiebegabte westfälische Bauernsohn leidet früh an dem Unendlichkeitshunger. Stets getäuscht treibt ihn dieser durch Sturm und Drang des Übergangsalters, durch die Schwärmerei einer Freundschaft, durch die Wonnen dichterischen Schaffens, durch die Schrecken des Weltkrieges, durch die Glut eines erotischen Erlebnisses, durch das kühle Licht der Wissenschaft, immer voran, bis er sich im Franziskanerkloster in die Hände Gottes gibt. Und auch da noch sind feine Stufen religiöser Entwicklung aufgebaut. — Leider sind die richtig erkannten Seelenzustände nicht konkret genug gestaltet; es fehlt an psychologisch treuer Schilderung des inneren Werdens. Darüber kann das Übermaß von Bildern und Metaphern nicht hinwegtäuschen. Eine himmelstürmende Phantasie und Leichtigkeit der Sprachformung haben dazu verführt, den Leser mit ganzen Körben voll kühner Bilder, Rhythmen und Reimen zu überschütten.

6. In ruhiger, edler Meisterschaft der Sprache erzählt Freiin v. Krane in ihrem jüngsten Buche zehn Heiligenlegenden. Wie Michael, der Erzengel, der ohne Namen geblieben war, sich seinen Namen erwirbt; wie Maria, das Kind und die Jungfrau, auf ihre erhabene Bestimmung vorbereitet wird; eine Szene aus dem Leben des hl. Johannes auf Patmos; drei Märtyrerlegenden aus verschiedenen Jahrhunderten; wie Heinrich, der Heilige, dem Engelamt auf Monte Gargano beiwohnt; wie Elisabeth den Mieselsüchtigen aufnimmt und Notburga in dienender Heiligkeit lebt; endlich die zeitlose Legende von den drei Kronen. Dies alles ersteht vor uns im kindlichen Liebreiz legendarischer Poesie; zugleich weht uns aber religiöse Innigkeit an, der Himmel und Wunder mehr ist als ästhetisches Symbol. Die Dichterin versetzt uns an den kristallenen Strom, der vom Throne des Lammes ausgeht, ihre Kunst bringt die Seele in den Bann dieses Stromes, der sie dem Unendlichen zuträgt. — Ein festlicher Zweifarbendruck ist der würdige Rahmen um diese Bilder voll künstlerischen Reizes und religiöser Tiefe.

Sigmund Stang S. J.

Umschau.

Das Sternsystem und seine Nebelhülle.

Auf der Versammlung der „Astronomischen Gesellschaft", die Ende August dieses Jahres in Potsdam tagte, hatte der Schreiber dieser Zeilen Gelegenheit, auf ein kosmisches Gebilde aufmerksam zu machen, das bisher fast ganz unbekannt geblieben ist. Auf einer Zeichnung wurde ein Stück des Himmels in der Ausdehnung von 15×30 Grad vorgezeigt, wie es im großen Fernrohr der Vatikanischen Sternwarte durchbeobachtet war. Abgesehen von den Sternen, die nur nach ihrem dünneren oder dichteren Auftreten in Zahlen angemerkt waren, hatte die Zeichnung ganz das Aussehen von Wolkenbildungen, wie sie in den Lehrbüchern über Meteorologie photographisch dargestellt sind. Hier handelte es sich jedoch nicht um irdische, sondern um kosmische Wolken.

Wenngleich diese Gebilde im Fernrohr dem bloßen Auge genau so erscheinen wie irdische Wolken, so sind sie doch ganz anderer Natur, jedenfalls nicht Ansammlungen von Wassertropfen oder Wasserdampf. Über ihr Wesen ist nichts weiter bekannt, als daß sie formlose Massen sind, vielleicht der Urstoff des Weltalls.

1. Einzelne dieser kosmischen Nebel waren schon Wilhelm Herschel aufgefallen, doch hat man seinen Angaben während der verflossenen hundert Jahre fast gar keine Aufmerksamkeit geschenkt. Dem Schreiber fielen diese Nebelgebilde bei Anfertigung seines Atlanten der Veränderlichen Sterne auf. Da jede Karte in wenigstens fünf Nächten mit dem Himmel verglichen wurde, und das nicht nur in verschiedenen Monaten, sondern in verschiedenen Jahren, so konnten Trübungen des Gesichtsfeldes, die beständig mit einer Karte verbunden waren, unmöglich irdischen Ursprungs sein. In der Tat wurde auf mehreren Karten die Bemerkung gedruckt, daß das Feld um den betreffenden Veränderlichen mit Nebeln überdeckt sei. Auch diese Bemerkungen blieben vollständig unbeachtet. Gleichzeitig jedoch entdeckt der fleißige Himmelsbeobachter Barnard mehrere dieser dunkeln Flecke, besonders in der Milchstraße, wo sie vereinzelt vorkommen und auf dem sternenreichen Hintergrund stärker hervortreten.

Eine planmäßige Durchmusterung des Himmels nach Nebelflecken wurde vor zehn Jahren auf der Vatikanischen Sternwarte in Angriff genommen. Dabei mußte unterschieden werden zwischen den kleinen selbstleuchtenden Nebelflecken, deren die Verzeichnisse an dreizehntausend aufführen, und den ausgedehnten, nichtleuchtenden Wolken, für die es noch keinen Katalog gibt. Die erstern wurden nach Helligkeit geschätzt, die letztern nach Dichtigkeit, beides in Zahlen nach willkürlich angenommenen Stufen.

Obwohl die Arbeit noch nicht abgeschlossen ist, so hat sie doch schon zu bestimmten Ergebnissen geführt, die bisher nicht bekannt waren. Es sind das

Ergebnisse über die Verbreitung der dunkeln Wolken am Himmelsgewölbe und über ihr Verhalten zu den hellen Nebelflecken und zu den Sternen.

2. Entgegen der bisherigen Anschauung liegt die Hauptmasse der kosmischen Wolken außerhalb der Milchstraße. Sie bedeckt den ganzen Himmel und bildet, bald dichter, bald dünner, eine zusammenhängende Straße, weshalb sie als Nebelstraße bezeichnet werden kann. Sie läuft beiderseits der Milchstraße und erstreckt sich bis zu den galaktischen Polen, sie hat also eine bedeutend größere Ausdehnung als der weißlich schimmernde Ring, der sich um die scheinbare Himmelskugel zieht. Im allgemeinen befolgt die Dichte dieser Nebelstraße das Gesetz, daß sie vom Pol gegen den Äquator der Milchstraße abnimmt; wir werden aber sehen, daß dieses Gesetz nur eine optische Erscheinung ist.

Das Verhalten der selbstleuchtenden Nebelflecke sowie auch der Sterne gegen die Nebelstraße ist höchst merkwürdig. Die hellen Nebelflecke finden sich gerade dort am häufigsten, wo die dunkeln Nebel am dichtesten sind. Sie nehmen also vom Pol gegen den Äquator der Milchstraße an Zahl stetig ab. Doch ist diese Erscheinung rein optisch, wie die vorhin erwähnte. Das physikalische Gesetz, das die hellen Nebelflecke befolgen, besteht darin, daß sie meist an den Rändern dunkler Nebelwolken auftreten, gleichsam die Ufer der Nebelmeere aufsuchen, die hohe See aber vermeiden. Eine ähnliche Erscheinung werden wir sogleich für die Sterne erwähnen, und gerade dieses Gesetz eröffnet uns den Blick zu tieferer Erkenntnis des Himmels.

Was nun die Sterne anbelangt, so zeigen sie ein doppeltes Verhalten zur Nebelstraße. Zunächst sind die sternarmen Himmelsgegenden am dichtesten mit dunkeln Wolken überzogen, während sich in sternreichen Gegenden nur vereinzelte dünnere Nebelschleier vorfinden. Das letztere gilt hauptsächlich für die Milchstraße im allgemeinen, dann aber in noch ausgesprochenerem Maße für einzelne Sternhaufen. Denn je dichter sich die Sterne in einem Haufen zusammendrängen, um so wolkenfreier ist der umgebende Himmelsraum. Vollständig klaren Himmel sieht man überhaupt nur in unmittelbarer Nähe von Sternhaufen.

Dann aber kommt es häufig vor, daß scharfe Grenzen zwischen sehr dunkeln und helleren Feldern der Nebelstraße von Reihen heller Sterne eingefaßt sind. Diese Sterne sind im großen ganzen von gleicher Helligkeit und stehen gleich weit voneinander ab. Besonders auffällig sind diese Sternreihen, wenn sie einen Halbkreis oder ein Oval bilden. Das eingeschlossene Feld ist dann gewöhnlich bedeutend heller, gleichsam eine Insel in dem Wolkenmeer der Nebelstraße.

3. Bisher war nur von Beobachtungstatsachen die Rede. Gestützt auf sie dürfen wir uns einige Schlüsse über den Bau und die Bedeutung der Nebelstraße erlauben.

Wenn wir Sterne und Milchstraße zusammenfassen, so können wir sie den Galaktischen Sternhaufen nennen. Dieser Sternhaufen hat eine linsenförmige Gestalt, deren kürzeste Achse durch die Pole der Milchstraße geht. Was uns als Milchstraße erscheint, ist die äußerste Grenze der Linse. Sie ist nicht kreisrund, ihre Achsen sind etwa fünf bis achtmal größer als die Polarachse. Das Licht, das vom äußersten Rande zu uns gelangt, ist folglich 25- bis 64mal schwächer als das Licht von den Polen der Milchstraße.

Daraus erklärt sich nun das scheinbare Abnehmen der dichten Wolken und der mit ihnen verbundenen hellen Nebelflecke, wenn wir uns den Galaktischen Sternhaufen allseitig von dunkeln Nebeln eingehüllt, gleichsam in ein unbegrenztes Nebelmeer versenkt denken. Daß wir diese Nebel gegen den Äquator der Milchstraße hin nicht wahrnehmen, kommt nur von ihrer größeren Entfernung her. Die Nebelstraße wird nach dieser Anschauung zu einer Nebelhülle.

Dies ist der erste Schluß; nun wagen wir noch einen zweiten. Die wenigen Nebelstreifen innerhalb des Galaktischen Sternhaufens, namentlich aber das gänzliche Fehlen dunkler Nebel rings um dichte Sternhaufen legen die Vermutung nahe, daß die Sterne sich aus diesem Nebelstoff gebildet haben. Unser Galaktischer Sternhaufen hat sich in dem unbegrenzten Nebelmeer durch Knotenbildung eine Höhlung geschaffen, in der er wie eingebettet liegt. Die dünnen Nebelstreifen innerhalb dieser Höhlung sind die Überbleibsel des Vorganges, der vielleicht noch nicht abgeschlossen ist.

Das Schöne des Schlusses liegt nun gerade darin, daß er eine andere ganz unabhängig aufgestellte Theorie ergänzt, die mit den Namen Lockyer und Russell verbunden ist und allgemeine Annahme gefunden hat. Nach dieser Theorie entwickeln sich die Sterne in der Weise, daß sie als sogenannte Riesensterne ins Leben treten, beinahe kalt und rötlich leuchtend, dann durch stetige Zusammenziehung sich erwärmen, bis sie in voller Lebenskraft in weißem Licht erscheinen. Die Zusammenziehung hält stetig an, die Wärmeerzeugung aber bleibt allmählich hinter der Wärmeausstrahlung zurück, der Stern wird kälter und kleiner, er erscheint als rötlicher Zwergstern und erreicht sein spätes Alter. Diese Theorie bedarf offenbar eines Urstoffes, aus dem sich die Riesensterne zusammenballen, und dieser Stoff wird eben von dem dunkeln Nebelmeer geliefert, in dem sich der Galaktische Sternhaufen seine Wohnung ausgehöhlt hat.

So liefern unsere Beobachtungen die Grundlage zur Theorie der Sternentwicklung, sie erhalten aber anderseits von ihr eine befriedigende Erklärung.

J. G. Hagen S. J.

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in der Schule, besonders im Religionsunterricht.

„In der Schule festen Fuß zu fassen, muß allmählich auch das Ziel der Völkerkunde werden." Diesen Satz stellte Professor Dr. Karl Weule, Direktor des Leipziger Völkermuseums, schon 1912 seinem „Leitfaden der Völkerkunde" voran. „Völkerkunde in der Schule", so lautete gleichsam die Losung auch der diesjährigen 47. Allgemeinen Versammlung der „Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte" in Hildesheim (3.—6. August 1921), und ihr Wortführer in dieser Frage war kein anderer als Weule, der im Laufe der Tagung auch zum Vorsitzenden der Gesellschaft erwählt wurde. Ihm schloß sich in gleichem Sinne als Fürsprecher für die Vorgeschichte der märkische Prähistoriker Kiekebusch an. Folgende Entschließung wurde der Versammlung vorgelegt und von der Mehrheit gutgeheißen:

„Die 47. Allgemeine Versammlung der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte stellt fest:

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte bilden die Grundlage aller Kulturwissenschaften. Ihre Forschungsergebnisse sind die Voraussetzung für die erweiterte und vertiefte Erkenntnis des eigenen und fremden Volkstums, die uns bisher zu unserem Schaden gefehlt hat. Aus diesem Gesichtspunkt müssen diese Fächer den Unterricht in Heimatkunde, Geographie, Geschichte, Sprache, Religionen durchdringen. Das Ziel soll also erreicht werden nicht durch die Einführung neuer Unterrichtsfächer in die Schulen, sondern durch eine systematische Ausbildung der Lehrer in Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Zu Mittelpunkten dieser Ausbildung sind die Lehrerbildungsanstalten genommen und sonstige Fachinstitute auszubauen. In erster Linie sind an allen Universitäten Lehrstühle für die genannten drei Fächer ungesäumt zu errichten.

Die Versammlung beschließt, zur Durchführung dieser Leitsätze bei der Regierung der Länder vorstellig zu werden und mit der deutschen Lehrerschaft in Verbindung zu treten."

Dem Grundgedanken dieses Beschlusses können wir nur warm zustimmen. Eine weitere Verbreitung gesunder Kenntnisse in den drei ureigentlichen Wissenschaften vom Menschen erscheint wirklich wünschenswert, nicht nur in berechtigtem Eigenbelang, auch nicht allein vom berührten Nützlichkeitsstandpunkt unserer besseren Welteinstellung, sondern vor allem, weil hier große Menschheitsfragen Klärung und Lösung erwarten. Zumal im Lehrgang des Gebildeten sollte eine Einführung in jene drei Wissenschaften nicht wie bisher vermißt werden. Ist doch selbst von den 23 deutschen Universitäten heute erst an je 6 zu anthropologischen und urgeschichtlichen und an 13 zu völkerkundlichen Vorlesungen irgendeine, meist untergeordnete Gelegenheit geboten. Hier muß eine Hebung und Vermehrung der Lehrstühle, soweit es die gegenwärtig beschränkten Mittel nur zulassen, durchaus befürwortet werden[1]. Für die niederen und höheren Schulen mit ihrer ohnehin übergroßen Stundenzersplitterung können jene Wissenschaften allerdings nicht als neue Fächer in Betracht kommen. Ihre befruchtende Verwertung indes im heimat- und erdkundlichen, geschichtlichen und sprachlichen Unterricht wäre nur ein gerechtes Zugeständnis an ihre gewonnene Bedeutung. Die entsprechende Vorbildung der Lehrpersonen ist damit gegebene Forderung.

Diese unsere allgemeine Zustimmung müssen wir nun aber an eine eigentlich selbstverständliche Voraussetzung knüpfen, nämlich die der Gewähr größtmöglichen Wahrheitsgehaltes jener Wissenschaften. Eine solche Gewähr ist nur bei einer sachlichen, auf objektive Kriterien gestützten Methode gegeben. Demgegenüber macht sich im herrschenden Ethnologiebetrieb leider immer noch viel zu sehr die Sucht geltend, nach subjektivem Ermessen, besonders nach vorgefaßten evolutionistischen Meinungen, Kulturentwicklungsreihen aufzustellen, die

[1] Vgl. den Aufruf „An die deutschen Universitäten" im Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellsch. für Anthropologie, Ethnologie u. Urgesch. 50 (1919) 37—42.

tatsächlich unbewiesen sind. Da werden zur Erklärung des Ursprungs und Fortschritts nicht nur der stofflichen Gebrauchsgegenstände, wie Waffen und Geräte, Kleidung und Wohnung usw., sondern auch der menschlichen Ehe- und Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsformen, der Sprache, Kunst und selbst Religion die vielabgestuften Einzelerscheinungen bei den Völkern nicht nach ihrer zu ergründenden zeitlichen Aufeinanderfolge geordnet, sondern nach einem stillschweigend und unbewiesen vorausgesetzten Entwicklungsprinzip, das jeweils das Unvollkommenste an den Anfang setzt. Danach muß die Menschheit einfach mit dem Eolithen und Urknüppel ihren Kulturgang begonnen haben, mit halbtierischen Affekt- oder Stimmungslauten, mit geschlechtlicher Willkür oder doch lockerer Familienform, ohne Schamgefühl und Kleidung, mit niedrigen Zauber- und Hexereivorstellungen und einem traumgeborenen, trughaften Seelenglauben (Animismus). Fast alles wird auf tierische Anfänge zurückgeführt und der Mensch nicht nur dem Leibe, sondern gänzlich beweislos auch der Seele nach aus der Tierwelt hergeleitet und dieser wesensgleich gesetzt. Zur Herstellung jener „Urstufen" und Entwicklungsreihen werden oft genug zusammengehörige Kulturelemente willkürlich auseinandergerissen, die Einzelglieder ohne Rücksicht auf ihre zeitliche Einstufung aus aller Welt zusammengesucht und von dem einen so, von dem andern anders aneinandergereiht. Kurz, die berüchtigten Haeckelschen Stammbäume fanden ihre ebenbürtigen Genossen in der Ethnologie, namentlich der populären, gegen deren weitere „Popularisierung" der entschiedenste Einspruch am Platz ist.

Diesem subjektiven Evolutionismus suchte die nüchterne ethnologische Wissenschaft allmählich eine sachliche Forschungsweise entgegenzustellen, die nach objektiven Merkmalen die tatsächliche Reihenfolge der Kulturen zu ermitteln gestattet, und das ist vor allem die sogenannte kulturgeschichtliche oder Kulturkreis-Methode, wie sie von Ratzel und Frobenius vorgebildet, von der „Kölner Richtung" (Graebner und Foy) herausgearbeitet ist und außer dieser besonders vom Berliner Ethnologen Ankermann und der rühmlich bekannten „Anthropos"-Schule (PP. Wilh. Schmidt u. Koppers S. V. D.) vertreten wird[1]. Wir stehen hier vor einem hochbedeutsamen Umschwung in der Ethnologie, vor ihrer Gesundung und Neubildung, die sich natürlich langsam in beharrlicher Forscherarbeit auswirken muß. Die bisherigen Ergebnisse, wenn vielleicht auch erst wenig zahlreich und im einzelnen noch nicht nach allen Seiten geklärt, lassen bereits in wesentlichen Dingen eine ganz andere Kulturentwicklung sicher erkennen, wonach z. B. eine verhältnismäßig hohe religiöse und sittliche Auffassung auf

---

[1] Siehe die grundlegende „Methode der Ethnologie" von Graebner (1911); von P. W. Schmidt: Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie (Anthropos VI [1911] 1010—1036); Völker und Kulturen (3. Band des Sammelwerkes „Der Mensch aller Zeiten" S. 31—130; bei Kriegsbeginn abgebrochen, demnächst fortgesetzt bei Habbel, Regensburg); P. Koppers, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens (bes. S. 27—54; M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag).

Grund des Monotheismus und der Monogamie an den Anfang zu setzen ist[1]. Gerade auf der Hildesheimer Anthropologentagung stand auch die neue kulturgeschichtliche Methode der Ethnologie zur Erörterung, kam aber leider nur in der Gegenrede gegen den Leipziger Forscher Fritz Krause einigermaßen zur Geltung. Sie wird trotz aller Schwierigkeiten, gerade weil sie den dornenvollen Weg zur Wahrheit beschreitet, allmählich siegreich durchdringen. Jedenfalls können wir als gesicherte „Forschungsergebnisse" der Ethnologie nur solche betrachten und zur Weiterverbreitung zumal in der Schule gutheißen, die vor dieser geschichtlichen Methode oder der sachlichen Kritik die Feuerprobe bestehen.

Leider entsprechen die Musterbeispiele, die Prof. Weule in seiner begeisterten Empfehlungsrede für die ethnologische Durchdringung des Unterrichtes bot, durchaus nicht alle dieser Anforderung. Um z. B. zu zeigen, wie auch der Religionsunterricht „völkerkundlich orientiert und belebt" werden könne, stellte er das Vorgehen seines aus der (protestantischen) Theologie hervorgegangenen Schülers, des Studienrats Dr. Rud. Lehmann, zur Nachahmung hin. Bei Durchnahme der alttestamentlichen Erzählung von der ehernen Schlange (4 Mos. 21, 6—9) glaubte dieser jenes von Gott angeordnete und als Vorbild von Christus (Joh. 3, 14) auf sich bezogene Zeichen durch völkerkundliche Parallelen von „Sympathie- oder Analogiezauber" erklären zu können! Und damit, so hieß es nachdrucksvoll in der feierlichen Eröffnungssitzung vor dem geladenen Bischof von Hildesheim, „dürfte hoffentlich wohl endgültig die Auffassung abgetan sein, daß man es bei der ehernen Schlange mit einem Wunder zu tun habe". Demgegenüber sei hier ebenso nachdrücklich festgestellt, daß jene „Erklärung" denn doch den Kernpunkt gänzlich verfehlt. Wenn ein Wunder anzunehmen ist, so bezieht es sich lediglich auf die berichtete Tatsache der Heilung aller Gebissenen, die vertrauensvoll auf die eherne Schlange hinblickten. Eine solche allgemeine, zweifel- und ausnahmslose Heilung ist durch keinerlei „Analogiezauber" belegt und zu erklären, mag bei der Wahl jenes Zeichens auch immerhin die Rücksicht auf den naheliegenden menschlichen Analogiegedanken der Heilung von Gleichem durch Gleiches mitbestimmend gewesen sein. Ebenso unberechtigt ist es, die aufgerichtete Stange einem „Zauberstab" gleichzusetzen, ja den Stab des Moses, mit dem er auf Gottes Geheiß das Rote Meer teilte und Wasser aus dem Felsen schlug, „auch nur einen Zauberstab" zu nennen und dann noch solche empörende Deutungen als „erhaben über dogmatische Auffassung" zu bezeichnen! Wir müssen hier Dr. Lehmann als „Theologen" wie

---

[1] Außer P. W. Schmidts ansprechendem, in Einzelheiten allerdings anfechtbarem Werk „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen" (1910) siehe dessen Beitrag in Esser-Mausbachs „Religion, Christentum, Kirche" I über „Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes" und besonders seine gehaltvolle historisch-kritische Studie „Der Ursprung der Gottesidee" (1912). Eine Probe bot Gemmel in dieser Zeitschrift 88 (1915), 522—533. Einen guten Überblick gewährt P. Koppers' schon angeführtes billiges Volksvereinsbüchlein, das weiteste Verbreitung verdient.

als Ethnologen ganz entschieden ablehnen, trotz seiner warmen Empfehlung durch Weule.

Wir bedauern, auch diesem tüchtigen Forscher durchaus nicht in allem folgen zu können, zumal er, obwohl Schüler Ratzels, mehr der evolutionistischen Schule anhängt, wie sein übersichtlicher, reichbebilderter „Leitfaden der Völkerkunde" und seine frisch geschriebenen „Kosmos"-Bändchen oft genug verraten. Stellt er doch z. B. gar die Messiaserwartungen der alten Israeliten mit den wahnwitzigen Schwarmideen von Siouxindianern und Afrikanegern auf eine Stufe und will „das Wesen alles religiösen Kultus treffend gekennzeichnet" sehen in dem „Singen, Sprechen oder Pfeifen", womit ein in finstern Raum eingesperrtes Kind sich der dort gefühlten „unheimlichen Gewalten" zu erwehren suche! (Leitf. d. Völkerkunde 132 136.)

Mit derlei Auffassungen kämen wir ja schließlich zu einem „Religionsunterricht", wie ihn moderne Rufer im Streit vielfach verlangen und zum Teil schon üben (vgl. Gemmel in dieser Zeitschrift 101, 380 f.). Man bedenke doch, daß man eben mit solchen Lehren denselben Radikalismus großzieht und fördert, den gerade auch Weule in Sachsen beklagte. Uns aber kann ebendeshalb der von ihm gerühmte „Vorsprung" des sächsischen Schulwesens in Verwendung der Völkerkunde am allerwenigsten führend und maßgebend sein.

Der Grundfehler liegt darin, daß man jede, auch die christliche Religion als aus rein menschlichen Vorstellungen erwachsen betrachtet und eine göttliche Offenbarung von vornherein ablehnt. Dieser Gedanke scheint auch in der Entschließung der Hildesheimer Anthropologentagung angedeutet, wenn es heißt: „Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte bilden die Grundlage aller Kulturwissenschaften." ... Sie „müssen den Unterricht in Heimatkunde, Geographie, Geschichte, Sprache, Religionen durchdringen". Letzteres doch wohl, weil solche rein natürliche Menschenweisheit eben die „Grundlage" auch der christlichen Religion bilden soll! Man lasse es sich doch gesagt sein, daß der christliche Glaube für sich niemals eine solche unbewiesene und unbeweisbare Grundlage anerkennen wird. Sie erweist sich nicht einmal als genügend tragfähig für den auch ethnologisch bezeugten ursprünglichen reinen Eingottglauben, der neben der Gottesgabe ungetrübter, schließender Vernunft hauptsächlich der Uroffenbarung zuzuschreiben ist. Von dieser Höhe ist die Menschheit leider vielfach auf mancherlei Irrgängen der Leidenschaften abgeglitten — man lese nach, wie St. Paulus im Römerbrief (1, 18—32) mit drastischer Deutlichkeit den Weg zeichnet — und diese religiösen und sittlichen Irrgänge sind all die magistischen, animistischen, dämonistischen und polytheistischen Systeme, die man auch dem Christentum zu Ahnen geben möchte. Den Adel der Gotteskindschaft auf der Stirn, weist die christliche Religion diesen Ursprung weit von sich, demütig und stolz zugleich im Bewußtsein ihrer Gründung auf „Gottes Kraft und Gottes Weisheit". So erklärt sich der Stolz der christlichen Apologetik (Gemmel in dieser Zeitschrift 101, 382 ff.) und das hochklingende, wahre Wort von „Vergleichender Religionsgeschichte und unvergleichlichem Christentum" (v. Nostiz-Rieneck in dieser Zeitschrift 94 [1918] 345—358).

Solange darum die herrschende Ethnologie sich nicht entschlagen kann, mit überlegener Miene auf das Christentum als eine all den andern Religionsformen wesentlich gleiche, nur höher entwickelte Wahnvorstellung herabzusehen, es im Grunde negerischem Fetischdienst, tibetanischem Lamakult oder japanischem Schintoismus gleichzuachten, werden christliche Kreise niemals die Hand dazu bieten, ihren Religions- und sonstigen Unterricht in solchem Sinne „völkerkundlich orientieren" zu lassen! Nicht aus Rückständigkeit oder gar Furcht vor der Wissenschaft, wie man das Christentum so oft bezichtigt, sondern in besser erkennender Ablehnung ihres Irrtums und Mißbrauchs. Eine gesunde, sachliche Ethnologie — und ein Gleiches gilt von Anthropologie und Urgeschichte — werden wir stets und freudig fördern und verbreiten helfen. Soll darum der an sich lobenswerte Aufruf der Deutschen Anthropologentagung auf die Unterstützung christlicher Kreise rechnen können — und ohne diese wird er sich nie ganz verwirklichen lassen —, so möchten wir zum Schluß aus warmem Herzen alle Vertreter der drei Wissenschaften zur Sammlung auf dem Boden ernster Sachlichkeit einladen, überzeugt, daß wir uns da immer mehr finden und verstehen, einen und befreunden werden in gleicher Liebe zu Wissenschaft und Wahrheit.

August Padtberg S. J.

In einen Gottesdienst gehört kein fremdes Feuer.

Frieden und Verträglichkeit unter den Anhängern verschiedener Bekenntnisse ist ein zartes Ding. Es gehört viel Selbstverleugnung und ein gutes Maß klarer Begriffe und Grundsätze dazu, wenn man hier nicht anstoßen und schlimme Erfahrungen vermeiden will. Neuerdings sind wiederholt Versuche unternommen worden, interkonfessionelle Gottesdienste zu veranstalten und auch Katholiken zur Teilnahme und Mitwirkung einzuladen. Man war dann erstaunt und verletzt, daß diese den Einladungen nicht folgten. Unter sotanen Umständen mag es angebracht sein, darauf hinzuweisen, daß man auch in gut protestantischer Gesellschaft solche Religionsmengerei ablehnt. In der Leipziger „Allgemeinen Evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung" (Nr. 36 vom 9. Sept. 1921) lesen wir:

„Die ‚Evang.-luth. Freikirche' schreibt: In der Thomaskirche zu Leipzig fand am 15. Juli d. J. ein Gesanggottesdienst statt, wohlgemerkt kein bloßes Kirchenkonzert, sondern ein Gottesdienst, bei dem vom Pastor ein Schriftabschnitt verlesen, ein Gebet gesprochen und der Segen erteilt und von der Gemeinde gemeinsam das Vaterunser gebetet und ein Gesangbuchvers gesungen wurde. Dabei trug die Sängerschaft ‚Arion' Franz Liszts Ave maris stella vor. . . . Also ein Gebet an Maria in aller Form, ein Gebet um geistliche und leibliche Gaben! . . . Warum gibt man einem Kirchenkonzert den Anstrich eines Gottesdienstes? Auch andere haben an der Aufführung Anstoß genommen. Den musikalischen Geschmack in allen Ehren, aber in einen Gottesdienst gehört kein fremdes Feuer."

„Freikirche" und „Kirchenzeitung", zwei gewichtige protestantische Stimmen, sind also völlig mit unserer in dieser Zeitschrift (95 [1918] 66; 98 [1920] 387 ff.) ausgesprochenen Ablehnung interkonfessioneller Religionsmengerei durch ge-

meinsame Gottesdienste einverstanden. „In einen Gottesdienst gehört kein fremdes Feuer."

Das möge jenen protestantischen Blättern zur Antwort und Lehre dienen, welche eben jetzt wieder über „katholische Unduldsamkeit" jammern, weil irgendwo in Brandenburg ein katholischer Religionslehrer seinen Seminaristen verboten habe, am Grabe eines Protestanten ein Lied zu singen („Reichsbote" Nr. 452 vom 27. Sept. 1921).

Es handelt sich in dem Falle, das geht aus dem Zusammenhang klar hervor, um eine religiöse, protestantisch-kirchliche Feier, einen liturgischen Akt interkonfessioneller Natur. Hier aber tritt, wie in jenem früheren Artikel gezeigt ist, die klare Vorschrift des neuen Kirchlichen Gesetzbuches (can. 1258) in Kraft, die nichts anderes verlangt, als daß man jede Art und Form interkonfessioneller Gottesdienste vermeide:

In einen Gottesdienst gehört kein fremdes Feuer.

Eine bürgerliche Ehrung oder Feier am Grabe eines Andersgläubigen ist damit nicht verboten.

Matthias Reichmann S. J.



Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Die katholische Jungmännerbewegung.

In wirren Wirbeln tanzen stets neue Erscheinungen mit neuen Namen und Benamsungen auf dem weiten Gebiet der Arbeit der Jugend und der Arbeit an der Jugend an uns vorbei. Das eine Wort schlägt das andere. Dem Fernstehenden zwingt sich der Eindruck eines Chaos auf. Manch Jugendfremder wird so erst recht der Jugend entfremdet. Er sieht die krausen Formen und tollen Sprünge der Jüngsten und nimmt sie als Typen der ganzen Bewegung. Kopfschüttelnd, unheilprophezeiend, mit selbstgenügsamem, wohl auch hie und da selbstgefälligem Rückblick auf die eigene Jugend schließt er für sich endgültig das Buch über die neue Jugend als minderwertig und abwegig.

Wir können dies erklären und somit verstehen, doch nicht ohne gleichzeitig es zu bedauern. Denn unter so schnell und so leicht gefaßtem Urteil haben oft die am meisten zu leiden, die der Beachtung und Förderung am würdigsten sind. Nicht zuletzt haben unsere jungen Katholiken darunter zu leiden. Ein weites Nichtkennen und Nichtverstehen. Und doch sollte man erwarten, daß gerade in unserer Zeit, wo so viel Altes abgestorben ist, so vieles sich als morsch und faul gezeigt hat — fast haben wir's schon wieder vergessen —, sehnsüchtige Augen ausschauten nach neuer sprossender Saat, liebende, verlangende Hände sich entgegenreckten neuem Aufbruch zu neuer, jugendfrischer, von manch alter Fessel befreiten Tat. Mühsam hat sich die studierende Jugend in Neudeutschland und Quickborn einige Anerkennung errungen, allgemach beginnt man zu verstehen, was ihre Besten wollen. Aber die Hunderttausende von draußen, die keine bunte Mütze und kein höheres Schulzeugnis dem Interesse der Gebildeten nahe bringt, der Born unserer eigentlichen Volkskraft, die Jugend unseres Volkes, unseres treuen katholischen Volkes, scheint selbst noch jenseits dieser Grenze des heraufziehenden Verstehens zu liegen. Und wenn wir es auch als Zeichen neuen Willens freudig begrüßen, wenn z. B. ein so angesehenes Blatt wie die Kölnische Volkszeitung vorangeht und unter eigener Sparte „Jugendbewegung" allen ihre Zeilen öffnet, so haben es doch noch auf dem großen Frankfurter Katholikentag weite Kreise, nicht nur der erwerbstätigen und, ausdrücklich

sei es gesagt, auch der studierenden Jugend, schmerzlich empfunden, daß die „Jugendfrage", wie sie ohne Einschränkung feierlich auf der Tagesordnung stand, den Führern des katholischen Deutschlands genügend erörtert schien, nachdem Quickborn und Neudeutschland ihre Grundsätze dargelegt hatten.

Und doch bedeutet gerade die Entwicklung innerhalb der großen, allgemeinen katholischen deutschen Jugendorganisation des Verbandes der katholischen Jugend- und Jungmännervereine einen der eigenartigsten, problemreichsten Abschnitte der ganzen deutschen Jugendfrage überhaupt.

In dem Werdegang von Quickborn und Neudeutschland findet sich manches, was durch deren Charakter als Schülerverband begründet ist und die Durchsichtigkeit der Entwicklung, besonders auch als katholische Bewegung, bald mindert, bald wieder zu um so schärferem Ausdruck bringt. So sind diese katholischen Schülerverbände, eben weil sie sich an der Schule selbst auftun, viel stärker auf die unmittelbare Zusammenarbeit, den Vergleich und das gegenseitige Messen mit den verschiedensten Strömungen der anders gerichteten Jugend hingewiesen. Was Wunder, wenn man bei ihnen in die Lehre ging, wenn man hier und dort ängstlich, ja allzu ängstlich danach suchte, nur in keinem der neu gepriesenen Jugendbelange, vorab in der jugendlichen Freiheit und Selbstführung, hinter den übrigen Schulkameraden zurückzustehen. Auch die Stellung zur Schule, zur Lehrerschaft kann Schwierigkeiten oder doch schwierigere Lagen hervorrufen, als sie die Jugend außerhalb der Schule kennt. So sehen wir denn vielfach das Autoritätsproblem oder besser das Problem des geistlichen Führers bei der studierenden Jugend mehr negativ eingestellt. Man sucht Grenzen zu ziehen, Rechte zu wahren. Demgegenüber freilich hat die studierende Jugend auch wieder manch großen Vorsprung vor ihren werktätigen Brüdern: sie hat Ferien und manch freie Tagesstunden. Sie verfügt über eine verhältnismäßig große Zahl von geistig regsamen und angeregten Köpfen, über ein großes Ausmaß von feinem, rücksichtsvollem, aus der Familie überliefertem Lebensstil und Ton. Die „Masse" kann sich unter günstigen Umständen bis auf einen kleinen Rest verflüchtigen. Anregungen und Gedanken können leicht bis zum letzten Mann vorangetragen werden.

Weit anders liegen die Verhältnisse der Jugend im Erwerbsleben. Hier ist die Zahl der eigentlich führenden Köpfe naturgemäß kleiner, die Schar der Gefolgsmannen aber um so größer. Aber auch diese wieder verteilt sich auf schier ungezählte Stufen und Gruppen. Darum braucht

eine Bewegung hier mehr Zeit, sich durchzusetzen. Ihr Wellenschlag muß eine weit schwerere Masse heben, zu viel ferneren Ufern tragen, soll sie wirklich sich durchsetzen, sichtlich „bewegen“. Die Gefahr, daß eine neue Bewegung verebbe, ehe sie ans Ziel reicht, daß sich die Ringe spurlos wieder im weiten Meer verlaufen, ist hier bedeutend größer. Dafür wird aber auch eine Bewegung, die einmal der Volksjugend Tiefen und Weiten erfaßt hat, viel nachhaltiger, gewaltiger werden. Darum können freilich auch an verschiedenen Stellen des weiten Gebiets gleichzeitig andersgeartete Bewegungen auftreten, ohne sich zunächst sonderlich zu stören oder zu beeinflussen. So hat z. B. die sozialistische oder irgendeine andere Jugendbewegung unter den Werktätigen längst nicht diesen steten Druck auf die katholische Bewegung ausüben können, wie wir dies unter den einzelnen Schülerverbänden beobachten. Es ergibt sich demnach, daß die Bewegung unter der Volksjugend zwar schwerer das Ganze erfassen wird, daß sie viel mehr Zeit, innerer Kraft und Ausdauer bedarf, will sie ans Ziel gelangen, daß sie aber anderseits auch viel ruhiger, von äußeren Einflüssen ungestörter sich entwickeln kann. Darum ist in gewisser Hinsicht die Lösung der Jugendfrage bei unserer Volksjungmannschaft geradliniger, einfacher, schlichter und deshalb in ihren Spitzen von einer bei den Außenstehenden kaum geahnten Höhe und Reinheit. Hinzu kommt noch, daß der Ernst des Alltags, die Härte des Werktags manchen dieser jungen Menschen schon früher Jungmannszüge aufprägt als den studierenden Kampf- und Jugendgenossen.

Das Jungmännerproblem als vordringliche Jugendfrage ist an sich nichts Neues. Sehen wir hier von der Vorzeit und verschiedenen mehr an der Oberfläche bleibenden Versuchen und Vorschlägen ab, so hat schon vor einem Jahrzehnt der Freiburger Diözesanpräses Dr. Jauch auf diese Frage als das „Königsproblem“ hingewiesen, freilich zunächst noch als auf das „Königsproblem der Jugendpflege“. Seine Ausführungen von damals sind wesentlich abgestellt auf die Frage: Wie erfassen und erhalten wir möglichst viele Jungmänner in unsern Reihen? (Vgl. Jauch, Moderne Jugendpflege, 2. Aufl., Freiburg 1915.) Zunächst ging man an vermehrte Arbeit in den sog. älteren Abteilungen, um dann bald zur Gründung besonderer Jungmännervereine weiterzuschreiten. Daß jene Arbeit nicht völlig umsonst war, zeigen noch heute eine Reihe von Vereinen namentlich in der badischen und bayerischen Pfalz. Mit vollem Recht hat weiterhin z. B. Paul Sträter in seinem Aufsatz: Wo steht die katholische Jugendpflege?

(diese Zeitschrift 96 [1918] 185) darauf hingewiesen, daß die katholische Seelsorge nicht zum erstenmal vor dem Problem des reifen Jünglings oder Jungmanns, wie wir heute sagen, stehe. Er erinnert daran, wie dies Problem seine Lösung fand in der Kongregationsbewegung des sechzehnten Jahrhunderts. Lesen wir die Berichte jener Zeiten über das Leben in den Kongregationen, so dürfen wir mit Recht von einer Bewegung sprechen, einer Bewegung, die Eigenleben besitzt, aus sich heraus wächst, arbeitet und treibt. Wir wissen auch, wie gerade die Kongregationsverfassung, die scharfe Herausarbeitung der Stellung des Präfekten und Konsults, ein Vorbild der Selbstbetätigung und Selbstführung unter und mit dem Präses ist. Sträters Urteil werden alle Kenner unterschreiben, daß die Kongregation, mag sie sich für Erwachsene wie für Jungfrauen ebenfalls bewährt haben, doch ihr Glanzstück in der Erziehung und Bildung des Jünglings, des Jungmanns vollbracht hat. Aber auch die Spätkriegszeit, auf deren Beobachtungen Sträters Ausführungen hauptsächlich ruhen, sucht noch eine geeignete Form der Jungmännerorganisation, sucht sie den Jungmännern mehr von außen nahe zu bringen. Was fehlt, ist gerade das, was einstens die Kongregationswelle vorangetragen hat, was vor bald hundert Jahren die großartigen Vinzenzgedanken aus dem kleinen Kreis Pariser Studenten über den Erdball getragen hat. Es fehlte die Bewegung.

Wir müssen hier eine kurze Ausführung über das Schlagwort „Bewegung", wie wir es heute besonders in der Verbindung Jugendbewegung, aber auch sonst, z. B. Arbeiterbewegung usw., finden, einfügen. Für uns liegt die Bedeutung des Wortes darin, daß es sich nicht um eine mechanische, lediglich von außen an die Masse herangetragene, durch das Gesetz der Schwere oder Trägheit fortgepflanzte Bewegung handelt, sondern um eine Bewegung, die von innen, in unserem Fall aus der Jugend selbst, herausquillt, gleich dem Keim aus dem Samenkorn. Es muß eine Bewegung sein, die durch ihr Fortschreiten nicht verflacht oder versandet, sondern neues Leben fort und fort gebiert. Ihre Mitglieder müssen, den lebensfrischen Blättern am Baume gleich, durch das gemeinsame Leben, den innern Lebensquell mit diesem verknüpft, in ihrer Bewegung festgewurzelt, Glieder eines Leibes sein. Sie dürfen nicht, dürrem Laube gleich, nur durch äußere Mittel, durch ein schützendes Dach und sorgsames Gehege zusammengehalten sein, so daß die erste Windsbraut, die hineinfährt, sie in alle Winde zerstreut. Nicht materielle Vorteile, billige Wohnung, Wanderherberge und Fahrpreisermäßigung, Kranken- oder Sterbekasse dürfen deshalb

das einigende Band sein. All dies ist nur als reife Frucht des Gemeinschaftslebens und -bewußtseins erträglich. Im selben Maße wie dieses abstirbt, erstarren auch die äußeren Einrichtungen und werden zu rein mechanischen Konservierungs- oder gar Balsamierungsmitteln.

Was eine Bewegung hervorruft und im Fluß hält, ist das immanente Streben nach einem großen, gemeinsamen Ziel. Ist dieses im allgemeinen erreicht, wird auch die Bewegung von selbst allmählich stocken und starren. Sie wird ihr natürliches Ende erreichen, wenn sie nicht auf neue Ziele überspringt und so sich organisch verjüngt. Manchmal schlummert sie auch Jahre und Jahrzehnte lang gleichsam einen Todesschlummer, bis neue Zeiten wieder ähnliche Forderungen stellen und ein neuer Funke wieder Feuer, aber neues Feuer in die alten Formen sendet, sie einer neuen Zeit dienstbar zu machen. Bewegungen, die vor allem an wirtschaftliche oder gesellschaftliche Mißstände anknüpfen, von ihnen ausgehen, werden natürlich zunächst, sofern sie überhaupt Erfolg haben, in gemessener Zeit abflauen und zum Stillstand kommen. Aber auch die mehr geistig eingestellten Bewegungen haben ihre Zeiten der Blüte und des Abstiegs, es sei denn, daß sie selbst in stetem Wandel dem Wandel der Zeiten und Ziele folgen.

Wir dürfen schon an dieser Stelle die Folgerung ziehen, daß naturnotwendig auch im katholischen Organisationsleben sich Wandlungen vollziehen. Gewiß mögen manch ehrwürdige Reste sich noch lange erhalten, ebenso wie hie und da auch verwilderte Reiser noch von früherem Edelwuchs zeugen. Aber es wäre doch ein bedauerliches Zeichen des Stillstandes des Gesamtlebens innerhalb der Kirche, wenn sich zumal in Zeiten raschen völkischen Flusses, schnellster Entwicklung der Geschehnisse gar keine neuen Lebensansätze, keine neuen Keime und Sprossen zeigen würden. Das ist ja das ewig junge Leben unserer heiligen Kirche, daß sie durch nun bald zwei Jahrtausende hindurch stets neue Triebe treibt, stets neue Äste setzt, durch alle Nacht und alles Dunkel stets zu neuem Licht und Tag sich durchringt. Wir werden deshalb auch bei aller Liebe zu den alten Organisationen uns stets klar bleiben: die Organisation ist nur Form und Hülle, sie ist nicht Selbstzweck. Sie ist etwas zeitlich Gegebenes. Und derjenige, der „seine" Organisation für zeitlich unbeschränkt erklären wollte, glaubte, in ihr das Allheilmittel für alle Zeiten und Zeitläufte gefunden zu haben, hätte sich damit selbst das Todesurteil gesprochen, weil er sich vom Leben wendet. Das Zeichen der Unvergänglichkeit kommt allein der heiligen Kirche zu, und sie selbst ist ja, wiederum sei's gesagt, gerade die

erste, die in wunderbarer Zeugungskraft stets neuen Formen das Leben schenkt, sich unter der Führung des Heiligen Geistes immer wieder verjüngt und den unwandelbaren Geist in neue Formen gießt. Dabei bleibt voll bestehen, was P. Garesché in der Einleitung zu Social Organization in parishes (New York 1921) sagt, daß die notwendige Entwicklung neuer Methoden sich in ruhiger und folgerichtiger Fortbildung des Altbewährten vollziehe. Nur wird die neue Entwicklung bald hier bald dort, je nach dem Drang und Wellenschlag der Zeit, ehedem verlassene Fäden wieder aufnehmen und neu einspinnen, andere wieder eine Spanne ruhen lassen.

In den vorhergehenden Ausführungen über die Jugendfrage sahen wir, wie führende Männer seit Jahren das Bedürfnis empfanden, unserer katholischen deutschen Jugend neue Formen der Betätigung zu schenken. Aber in einer gewissen Unergiebigkeit dieser Bemühungen zeigte sich, daß der lebenspendende Funke noch nicht ausgegangen war, daß die Bewegung noch nicht erwacht war. Da brachte sie der Kriegsausgang plötzlich in Fluß. Heimkehrer bildeten fast allerorts, wo die Bewegung einsetzte, den Samen, der das neue Leben weckte. Dies neue Leben wurde zunächst im Westen, teilweise auch im Osten, von den bereitstehenden Massen der Jünglingsvereine und Kongregationen, namentlich soweit diese ältere Abteilungen hatten, aufgefangen. Es brach sich aber auch im Norden und Süden Bahn, wo man bisher im Rahmen des Jugendverbandes das Jungmänneralter vermißt hatte. Wenn deshalb besonders an einigen süddeutschen Brennpunkten die neuen Gedanken sich programmatisch klar und scharf herausarbeiteten, so erklärt sich das leicht durch den Hinweis, daß hier gleichsam jungfräulicher Boden harrte, und anderseits nicht sofort schon Zehntausende dastanden, die neuen Führerkräfte mit Beschlag zu belegen, ja durch das Übermaß der Arbeit fast zu erdrücken. Trotzdem bleibt aber die Grundrichtung überall dieselbe. Aus dem Schützengraben kamen die Jungmänner nach Hause. Sie, die da ihren Glauben und ihr Christentum durch die Hölle draußen gerettet aber auch geläutert hatten, sie kamen zurück, so wie sie draußen Schulter an Schulter gestanden hatten, nicht getrennt nach Beruf und äußerer Bildung, sondern so, wie der innere Herzensdrang, wie der Gleichklang der Gesinnung sie unter Not und Tod, unter ringsum sterbender christlicher Gesinnung und Sittlichkeit zusammengeführt hatte. Sie, die so manchen Bankrott des Christentums gesehen hatten, kamen nun zurück mit dem heiligen Entschluß, Ernst zu machen mit dem Sturmerprobten. Was lag da näher, als daß sie sich nun zu Hause

wieder zusammenfanden unter dem alten Zeichen des Jugend- oder Jünglingsvereins, der ihnen damals, als sie einst, fast noch Knaben, hinauszogen, so liebgeworden war, den die Erinnerung noch verklärte. Und doch, als sie zurückkehrten, da fühlten es manche erst — der Krieg war nicht spurlos an ihnen vorübergegangen. Jüngere Brüder fanden sie nur noch im Verein, und nur wie mit Jüngeren konnten sie dort noch verkehren. Für sich selbst bedurften sie einer neuen Form, geeignet, zugleich auch so manchen neuen Freund aus Feldzugstagen aufzunehmen. Draußen waren sie selbständige Männer geworden. Selbständiger wollten sie darum auch ihren Zusammenschluß gestalten, als er im Jugendverein für die Jugend der ersten Reife wohl begründet war und ist. So bricht plötzlich die Jungmannsbewegung allenthalben durch. Heilige Freundschaft und heißer, gläubiger, junger Tatendrang stehen an ihrem Quell. Bald mehr von diesem, bald mehr von jenem, bald feuriger und schäumender, bald stiller und nüchterner schafft sich die Bewegung Bahn am Rhein und im Industrieland, in Berlin und im Osten, in Mannheim, Karlsruhe und Stuttgart, in Nürnberg und München. Ohne gegenseitige Fühlung, ja selbst in der gleichen Stadt an verschiedenen Punkten bilden sich solche Brennpunkte in völliger gegenseitiger Unabhängigkeit heraus. Gerade hierin liegt der beste Beweis für das naturhafte Werden, den innern Drang der Bewegung. Die neue Bewegung zeigt damit auch etwas der Zeit ihres Werdens ungemein Wesensverwandtes. Sie geht nicht von einem einzelnen weit überragenden Führer, einem Kolping oder Ketteler aus, auch nicht aus einem kleinen geschlossenen Kreis wie einst die vinzentinische Bewegung, wie in andern Lagern die Wandervögel und deren Verwandte. Sie ist in ihrem Ursprung vielmehr schon eine echte Sache des katholischen Jungvolks als Ganzen. Freilich liegt in diesem Ursprung auch manche Belastung. Sie hemmte zweifelsohne die erste Stoßkraft der Bewegung. Mußte doch zunächst einmal ein gewisser Ausgleich, ein Ab- und Zugeben unter den einzelnen, bei aller Einheit des Grundgedankens doch mannigfach herausgebildeten Typen stattfinden. Auf die erste Zeit des Aufflammens mußte demgemäß notwendig eine Zeit der Sammlung und innern Klärung folgen. Erst wenn diese vollendet, kann der Gedanke mit voller Kraft zum großen Durchbruch ansetzen.

Für diese Entwicklung sind drei äußere Ereignisse gleichsam zu Wegmarken geworden. Die erste ist der Präsidestag des Gesamtverbandes der katholischen Jünglingsvereine Deutschlands im Anschluß an den Würz-

burger Katholikentag 1920. Dort wurde die junge Bewegung zuerst als zu Recht bestehend anerkannt. Nach außen fand dies seinen Ausdruck in der neuen Benennung des Verbandes der Jünglingsvereine in „Verband der katholischen Jugend- und Jungmännervereine", ferner in dem Beschluß der Präsides, möglichster Selbstverwaltung der Jugend Raum zu geben und demgemäß auch auf dem Düsseldorfer Verbandstag Pfingsten 1921 bereits zu handeln. Damit war einer organischen Weiterbildung der katholischen Jugendsache der Weg geöffnet. Manche Befürchtung und manches Bedenken, das sich hier noch in einer gewissen Vorsicht äußerte, wurde dann frischweg ausgeräumt durch den glänzenden und erhebenden Verlauf der großen Düsseldorfer Jugendtagung und nicht zuletzt der geschlossenen Jungmännersitzung auf demselben. Nicht nur zeigte der gewaltige Festzug mit seinen an die 30 000 Teilnehmern, welche Scharen von Tausenden von Jungmännern im Verband sich schon gefunden haben, und strafte so neben den Zahlen der Verbandsstatistik durch den Augenschein das alte Wort Lügen, daß die Jugendvereine nur eine kleine Gruppe von Mitgliedern dauernd zu gewinnen vermochten. Viel mehr noch bedeutete der Geist einmütigen Strebens nach den hohen Zielen, der sich aus den Reden der Jungmänner von Nürnberg wie Dortmund — letztere in der Präsidestagung — wie aus den zahlreichen Aussprachen aus allen deutschen Gauen im Lauf der Tage ergab. Gewiß waren die gegen 500 Vertreter in Düsseldorf aus den hochgesinntesten und treuesten der Verbandsmitglieder genommen. Aber sie waren da doch getragen vom Vertrauen ihrer Vereine und Bünde. Und kein deutscher Gau oder Stamm trug einen Mißton hinein. In die Tiefe arbeitete schließlich der Süddeutsche Jugendtag im September 1921 zu Stuttgart, der berufen war, die Düsseldorfer Tagung für den deutschen Süden auszumünzen. Wer die Selbstgefälligkeit so mancher Verbandstagung kennt, mußte sich freuen über die harte, ehrliche Arbeit, die dort im Ringen um das Ideal geleistet wurde. Galt es doch, aus jeder Richtung heraus das Wertvollste und Kostbarste für das Ganze nutzbar und fruchtbar zu machen. So gaben München-Nürnberg den klar erfaßten Gedanken der Bewegung, der katholischen Aktion, während der Südwesten die Führerschaft der gesamten Jugend, auch der jüngeren Brüder in den Jugendvereinen des gemeinsamen Verbandes, unterstrich. Gerade diese nach außen stille, aber um so arbeitsreichere Tagung trug dazu bei, die beiden Grundpfeiler der katholischen Jungmännerbewegung besonders klar herauszuarbeiten: katholisch sein und jung sein.

Der hervorstechendste Zug der Jungmännerbewegung liegt in der scharfen und uneingeschränkten Betonung des katholischen Standpunktes. Religiöse Vertiefung und religiöse Tat sollen eng Hand in Hand gehen. In den Besten unserer Jugend, auch in der erwerbstätigen Jugend, haben Krieg und Nachkrieg ein heißes Sehnen nach ernstem, ungebrochenem Christentum geweckt. Und je mehr besonders in arbeitenden Schichten gegen früher vielleicht die wirtschaftliche Not zurücktrat, um so mehr wurde die geistige, seelische Not empfunden. Es ist der oft zu beachtende Wellenschlag der Geschichte, der einst vor 75 Jahren zu Kolpings Zeiten die materielle Not und Verelendung und damit die Bedeutung der wirtschaftlich-sozialen Organisation heraushob, der heute die Seelennot und damit auch eine in erster Linie religiös-kulturell eingestellte Bewegung emporwirft. Hatte Kolping bewußt und voll überlegt den Kongregationsgedanken, den Gedanken der katholischen Aktion im Sinne der Kongregation, für seine Gesellenvereine abgelehnt (vgl. Prof. Dr. Schwer, Kolping und und seine Zeit, Köln 1921, S. 19 f.), so knüpft der Jungmännergedanke von heute wieder bewußt an die damals mehr zurückgestellte Gedankenreihe an, ein Zeichen zugleich für das innere Wachstum unseres deutschen Katholizismus. Die junge Bewegung will ausgesprochen religiös sein, sie flammt auf in den alten Jünglingskongregationen oder schafft sich selbst eine marianische Führertruppe mit dem ausgesprochenen Ziel, daß diese nicht neben der Bewegung hergehe, sondern deren Spitze sei, daß also die ganze Jungmannschaft nach dem Sodalengedanken sich orientiere. „Das Mittel ist uns die marianische Jungmännerkongregation im strengen alten Führersinn. Das Programm der Elitekongregation liegt in zwei Worten: Eucharistie, Sodalis Marianus“ (so Wagner-Nürnberg in seiner Rede: Das Wollen der katholischen Jugend: Der Jugendverein, Düsseldorf 1921, S. 75). Daß neben den marianischen auch der eucharistische Gedanke tritt, ist die kostbare Frucht der noch heute lebensstarken, von Pius X. entfachten Bewegung. Ja wir glauben, daß das Erstehen dieser katholischen Jugendbewegung überhaupt erst möglich wurde, seitdem Pius uns den Weg zum Lebensquell katholischer Jugendkraft, zum Heiland im Tabernakel erschlossen hat, seitdem er den Verkehr mit ihm herausnahm aus dem rein terminmäßigen Sakramentsempfang und zu einer noch lebensvolleren, innigeren Teilnahme am Gottesmahl gestaltete, damit auch der Gemeinschaftskommunion erst wieder ihren Vollwert gab. Dieser Lebensquell mußte ja ein neues Geschlecht von begeisterten Laien-

aposteln wecken, auch die Laienwelt sich wieder mehr als lebendige, tätige Glieder des mystischen Leibes Christi fühlen lassen. Und so erscheint uns fast selbstverständlich, daß diese neue Bewegung vom Priester nicht erst geweckt werden mußte, sondern sich ihm anbot. Und nicht minder selbstverständlich ist es, daß auch das Laienapostolat, zunächst im eigenen Kreise, als wesentliches Glied der neuen Bewegung erkannt wird.

In diesen Ausführungen liegen schon die Bedingungen mit angedeutet, die nicht nur eine vorzugsweise religiös-katholisch eingestellte Bewegung entfachten, sondern zugleich eine starke Betonung der Einheit trotz Verschiedenheit des Berufes verlangten. Meist finden sich im Jungmännerverein die verschiedensten Stände und Berufe zusammen, wenn es auch möglich ist, daß Berufsgruppen, wie z. B. ein Jungmännerring des Kath. Kaufm. Vereins, sich voll auf das Jungmannprogramm einstellen und im Bezirk usw. mit den übrigen Jungmännern Schulter an Schulter arbeiten. Diese starke Betonung des Gemeinsamen, die keineswegs eine Bildung und Vertiefung christlicher Arbeits- und Berufsgedanken im Jungmannprogramm ausschließt, ist, wie schon betont, zunächst eine Frucht der Todesbrüderschaft im Schützengraben. Aber auch von diesem einmaligen, nun schon vergangenen Beweggrund abgesehen, lernten wir als Komponenten dieser Strebung das Zurücktreten der materiellen neben der seelischen Not kennen, wir wurden der einigenden Kraft der Kommunionbewegung gewahr, die auch nach einer Manifestation außerhalb der Kirche drängt; wir erinnern auch an dieser Stelle wieder an den Ausgleich in der Bildung und Lebenshaltung weitester Kreise und müssen nicht zuletzt auf die mehr als einmal erschreckend zutage tretende neuerliche Stände- und Berufszerklüftung hinweisen, die in manchen der Edelsten das Streben nach katholischer Einheit über Berufsunterschiede hinweg weckte. Ein so feiner Beobachter und Kenner des arbeitenden Volkes wie Josef Joos hat auf der Tagung der Arbeiterpräsides in Fulda ähnliche Feststellungen machen müssen. „Seine Ausführungen, die von einem feinen Verstehen der Arbeiterseele zeugten, gipfelten darin, daß in der modernen Industriearbeiterschaft nicht mehr wie im Mittelalter vom Beruf ausgegangen werden könne und von ihm aus starke ethische Motive und Kräfte auf das ganze übrige Leben sich ausdehnten, sondern daß vielmehr umgekehrt vom Leben in der Familie, Staat und Gemeinde oder, besser gesagt, vom ganzen Komplex des außerberuflichen Lebens, das aber mit starken religiösen Kräften erfüllt sein müßte, auszugehen sei, um den modernen

Arbeiter die richtige Einstellung zu seinem Berufsleben gewinnen zu lassen..." (Köln. Volkszeitung 1921, Nr. 662). Mit logischer Unerbittlichkeit sprechen diese Worte für die neue Bewegung, rechtfertigen sie glänzend. Es ist ein Zeugnis für die wunderbare Feinfühligkeit unserer heiligen Kirche als eines lebensvollen Organismus, daß sie sich gleichsam von selbst, fast möchte man sagen instinktiv, aus innerstem Drang Organe schafft, die solche an sich indifferente Strömungen alsbald erfassen und harmonisch in das Ganze einfügen. Es wäre falsch, darin eine Verkennung der Bedeutung des Standes und Berufes erblicken zu wollen. Stehen doch, wie besonders die Düsseldorfer Tagung zeigte, Jungmänner mit in den ersten Reihen der erfreulich aufstrebenden christlichen Gewerkschaftsjugend, sucht der echte Jungmann doch gerade im Beruf sich auszuwirken. Neu ist nur der Ausgangspunkt, die Einstellung der Bewegung.

Die Jungmännerbewegung will damit nicht Stellung nehmen gegen die alten Formen, sie will nur für sich das Lebensrecht und -licht. So wie z. B. bisher schon im größten Teil Deutschlands die Jünglingskongregationen neben den Gesellenvereinen bestanden, so wird auch in Zukunft die Jungmännerbewegung mit der Kongregation als Kernstück jenen gehören, die sich zunächst unter dem gemeinsamen katholischen Zeichen zusammenschließen, der Standesverein jenen, die schon in den Jungmannsjahren mehr beruflich, sachlich eingestellt sind. Nur übersehe man nicht, daß auch die Wahl zwischen diesen Wegen eine Art „Beruf" ist und deshalb mit Spitzenabkommen oder mechanischen Grenzlinien wenig geholfen und manches verdorben wird. Je mehr aber der Geist der neuen Bewegung — und das neue Gesellenprogramm ist schon ein Zeuge davon — in den übrigen Verbänden, wenn auch deren Eigenart entsprechend, Wurzel faßt, um so besser, verständnisvoller, herzlicher wird nicht nur unsere katholische Jugend, sondern die gesamte „mobile Kirche" gemeinsam voranschreiten. Das gleiche gilt auch für das Verhältnis zu den Verbänden und Bewegungen der studierenden katholischen Jugend. Welch starkes Verlangen nach Gemeinschaftsarbeit hier herrscht, hatte der Düsseldorfer Jungmännertag mit geradezu elementarer Wucht gezeigt. Ging das stürmische Verlangen der Jungmänner damals wohl über das der eigenen Bewegung Zuträgliche hinaus, so zeigte es doch, wie leicht man sich findet, wenn überall derselbe starke katholische Geist weht.

Prüfen wir schließlich noch kurz die Stellung der Jungmännerbewegung zu Problemen der gesamten deutschen Jugendbewegung, so steht an erster

Stelle ihr Verhalten zur Autorität, und zwar konkret zu der Form des kirchlichen Präses. Dies möge mit den Worten des Jungmanns Wagner-Nürnberg auf der Düsseldorfer Tagung wiedergegeben werden. Treffender, wahrer konnte es kaum gefaßt werden:

„Da höre ich eine klare, harte Antwort gebietende Stimme: ‚Ist der Präses euer Führer oder ist er's nicht?' Solche Fragen kann manches Jugendherz quälen. Der Präses ist Priester, und der Priester ist der gottgesandte Führer der Menschheit, und wir sind nicht so töricht, uns diese Führer selbst zu nehmen oder nehmen zu lassen; ja gerade wir als katholische Jugendbewegung wollen, so gut wir können, dem Priester seine Vater-, Hirten- und Führerstellung im Volke wieder zurückerobern helfen. Aber, so tönt die Stimme der inneren Wahrhaftigkeit, wie soll denn uns, uns der Präses Führer sein, Führer, Führer, wenn er uns vielleicht gar nicht versteht, wenn er unsere Art, unser Wollen gar nicht erkennen und nachfühlen kann? Welchen Ausweg? Keinen! Weil wir keinen brauchen. Der Angelpunkt katholischer Jugendbewegung ist ihr Beugen unter die Autorität, und der Präses ist uns der Vertreter der Autorität der Kirche. Er ist uns Führer in allen Glaubens- und Sittenfragen, und weil diese in das ganze Leben eingreifen, Führer in allen Lebensfragen: er ist uns Seelenführer. Und versteht er es vollends, sich zu uns herabzuneigen und an unserem Jungsein zu lauschen, dann wird er auch Führer der Jugendbewegung als solcher sein. Innerhalb dieses Beugens unter die Autorität, dieser Führung und Bindung der Jugendwerte und Jugendkräfte im katholischen Geist durch den Vertreter der Kirche, die diesen Geist besitzt und gibt, innerhalb dieses Beugens, sage ich, wirken sich diese Jugendwerte und Jugendkräfte aus, erneuern dadurch immer die Bewegung, halten sie in Fluß. Als Vertreter und Führer dieser Bewegung, dieser sich auswirkenden Jugendideen steht der gewählte Vorstand des Vereins, des Bezirks da. Es soll einer sein, in dem die Jugendideen gleichsam konzentriert leben. Gibt er aus dem Wollen der katholischen Jugendbewegung heraus noch ein hinreißendes religiöses Beispiel, dann kann er seiner Gruppe vielleicht mehr Führer als der Präses sein. Aber in allen Fällen ist der Präses Führer als Vertreter der Autorität. Er ist uns nicht Beirat, der zu warten hat, bis der Vorsitzende ihn in irgendeiner dogmatischen oder ethischen Angelegenheit zu Rat fragt: dazu steht uns der Präses als Priester des Herrn und Führer zum Lebensziele zu hoch." (Der Jugendverein, Düsseldorf 1921, S. 74 f.)

Ganz allgemein gesprochen, hat so die katholische Jungmännerbewegung ein scharfes, eigenes Gepräge mit eigenem Werdegang angenommen. Sie kam und kommt deshalb auch weniger in Gefahr, wie Prof. Krebs von manchen Erscheinungen des katholischen Lebens jüngst schrieb (K. V. 1921, Nr. 738), „im fremden Kittel" zu erscheinen just in dem Augenblick, da es dem andern selbst in diesem Kittel ungemütlich wird. Dabei ist es klar, daß in ihr manch guter Gedanke der neuen Jugend, vielfach

von den Großdeutschen oder Quickborn vermittelt, bereite Aufnahme fand und findet.

Nach all diesen Ausführungen dürfte die Frage füglich keiner weiteren Antwort mehr bedürfen: Ist diese katholische Jungmännerbewegung überhaupt gediegen katholisch oder muß man nicht doch vor ihr warnen? Was uns vielleicht neu und manchem, der lediglich auf die eine Form der katholischen Vereinigung mit dem „beruflich-wirtschaftlichen Unterbau" eingestellt ist, gar mehr oder weniger ausgesprochen verdächtig erscheint, ist außerhalb unserer und einiger Nachbarn Grenzpfähle kaum je anders gewesen. Als sich die Vertreter der katholischen Jugend von 27 Ländern und Völkern im September dieses Jahres in Rom trafen, sich die Bruderhand zu reichen, fügte sich der deutsche Verband aufs beste in das Ganze der katholischen Weltjugend ein. Man lese z. B. über die Association Catholique de la Jeunesse Française, die vor dem Krieg 120 000 Mitglieder zählte[1], man vergleiche die Grundgedanken der Gioventù Cattolica, die ebenfalls nach Hunderttausenden zählt und soeben ihr fünfzigjähriges Verbandsjubiläum beging[2], man höre von den Young Men's Sodality und ihrer Arbeit in den Vereinigten Staaten[3], und immer wieder treffen wir auf dieselben Grundgedanken der frischen, tatenfrohen katholischen Aktion, überall finden wir als gemeinsame Basis zunächst das entschlossene Bekenntnis zu Christus und seiner Kirche.

Nein, man braucht nicht erst zu fragen, ob diese Bewegung überhaupt berechtigt ist, sie tut uns vielmehr bitter not. Diese neue Bewegung ist notwendig zunächst im Interesse des eigenen Verbandes selbst. Zählt er doch mit 135 000 Mitgliedern über 17 Jahren weitaus die meisten Jungmänner von allen unsern katholischen Organisationen in seinen Reihen, das Doppelte des Gesellenverbandes. Ist es da nicht hohe Zeit, daß in diese Scharen der frische Geist der gezeichneten Bewegung sich ungehemmt ergieße? Was fehlt uns ferner mehr als die jungen Führer und Stürmer, was ist gefährlicher, als wenn im sozialen Körper die Adern zu verkalken beginnen und frisches Leben nicht mehr kreist? Müssen wir nicht Gott auf den Knien danken, daß es sich in unserer Jugend regt,

[1] Vgl. Manuel pratique d'action religieuse (Reims 1913) 613 ff., und Duval, Association Catholique de la Jeunesse Française, Méthodes et Doctrine (Paris 1921) 895. *Fr.* 2.—

[2] La Civiltà Cattolica 1921, III 481 ff.

[3] Garesché, Social Organization in parishes, New York 1921, z. B. 35 f. 243 f. 271 ff.

katholisch regt, daß es sie hinzieht zu Kreuz und Glauben? Müßten wir nicht darum flehen, wäre dem nicht so? Hörten wir nicht, wie soeben in Görlitz der große Geisteskampf zwischen katholischer Kirche und sozialistischer Weltanschauung sich von ferne kündete? Sehen wir nicht, wie selbst im materialistisch aufgebauten Sozialismus die Besten seiner Jugend sich zum Kampf um die Ideen rüsten? Und wir sollten da als Nörgler knutternd oder gar hemmend zur Seite stehen, wenn unser katholisches Jungvolk in die Linie einrückt? Wer wollte es verantworten, diesen frischen Trieb, sei's in kleiner Eifersucht, sei's in gutgemeintem, aber engem Organisationspartikularismus, mit tausenderlei Schwerenöten zu ersticken oder doch zu knicken? Das wäre Freveltat. Nein, die Zeit ist vorbei, da wir dieser Bewegung im besten Fall behutsam abwartend gegenüberstehen dürfen. Wer es wohl meint mit unserem katholischen deutschen Volk und vor allem seiner Jugend und seiner Zukunft, muß ihr entgegengehen mit warmem Wohlwollen und tatkräftiger Förderung. Das ist katholische Tat.

Constantin Noppel S. J.

Die dreifache Wirkung des Bittgebetes.

Der heilige Bischof und Kirchenlehrer Alfons Maria von Liguori († 1787) zählt in der Einleitung zu seiner Abhandlung „Vom Gebet, dem großen Heilsmittel" eine Reihe der von ihm verfaßten geistlichen Schriften auf und fährt dann fort: „Ich glaube jedoch, niemals ein nützlicheres Buch verfaßt zu haben als das vorliegende, worin ich vom Gebet handle, weil das Gebet das notwendigste und sicherste Mittel ist, unser Heil zu wirken und alle hierzu nötigen Gnaden zu erlangen. Wenn es in meiner Macht stände, möchte ich von diesem Büchlein so viele Exemplare drucken lassen, als es Gläubige auf Erden gibt, und jedem ein Exemplar schicken, damit jeder von der Überzeugung durchdrungen werde, daß wir beten müssen, wenn wir unsere Seele retten wollen." [1]

In der Tat, das Gebet ist ein notwendiges, aber auch mächtiges Mittel zu einem sittlich guten Leben und zur Erlangung der ewigen Seligkeit. Man mag über das Gebet große wissenschaftliche Werke schreiben, es religions-geschichtlich und religions-psychologisch und religions-metaphysisch untersuchen. Das ist gut und recht, sofern man dabei nicht auf Irrwege gerät. Aber viel wichtiger ist die demütige Übung des Gebetes; denn sie gehört zur sittlichen Reinbewahrung und zum sittlichen Wiederaufbau des einzelnen und des ganzen Volkes und der ganzen Welt.

Schon die natürlichen Wissenschaften zeigen uns die Angemessenheit und Notwendigkeit des Gebetes, insbesondere des Bittgebetes. Die Religionsgeschichte findet bei allen, den niedrigstehenden und den kultivierten, den alten und den gegenwärtigen Völkern die Übung des Gebetes, und schon die besonnene natürliche Sittenlehre beweist die Pflichtgemäßheit desselben. Aber viel klarer und entschiedener sind wir durch die göttliche Offenbarung und durch das diese Offenbarung verkündende kirchliche Lehramt über die Notwendigkeit des Gebetes unterrichtet, und nicht nur über die Notwendigkeit, sondern auch über die Wirksamkeit. Gerade der Einblick in die Wirk-

---

[1] Die christlichen Tugenden und die Mittel, sie zu erlangen. Vom heiligen Alphons Maria von Liguori. Neu aus dem Italienischen übersetzt von einem Priester der Kongregation des allerheiligsten Erlösers (Regensburg 1865, Manz) 226.

samkeit des Gebetes führt dazu, daß man selbst der Pflicht des Betens leichter und freudiger nachkommt und gegebenenfalls bei Untergebenen auf die Ausübung dieser Pflicht dringt.

Man kann eine dreifache Wirksamkeit des Bittgebetes unterscheiden, entsprechend einem dreifachen Sein, das dem Bittgebet eigen ist. Es ist zunächst ein gutes Werk, daher hat es die Wirksamkeit, die jedem guten Werke zukommt. Es ist ein Gebet, daher hat es die dem Gebet eigentümliche Einwirkung auf die Seele. Es ist ein Bittgebet, daher ist es erhörbar, und es wird unter gewissen Bedingungen unfehlbar erhört[1].

I.

Daß das Gebet ein gutes Werk und eine sittlich gute Tat ist, scheint keiner weiteren Ausführung zu bedürfen. Und es wäre in der Tat hier kaum ein Wort darüber zu sagen, wenn nicht der seichteste Rationalismus sich auch an dieses Heiligtum herangewagt hätte. Die Offenbarung sagt uns, daß das Gebet etwas Gutes und Gottgefälliges ist. Gott befiehlt das Gebet, lehrt das Gebet, lobt das Gebet, übt das Gebet. Gott kann aber nichts Schlechtes befehlen, lehren, loben oder üben.

Das Gleichnis von der armen Witwe, die dem Richter mit ihren Bitten keine Ruhe ließ, bis er ihr endlich Recht verschaffte, trug Christus deswegen vor, um uns zum Gebet zu mahnen: „Er trug ihnen auch ein Gleichnis vor, daß man allezeit beten solle, ohne nachzulassen“ (Luk. 18, 1). Allezeit beten heißt nach den Schrifterklärern entweder eifrig beten, wie man von einem fleißigen Arbeiter sagt, er arbeite immer; oder es heißt, mit Rücksicht auf das folgende Gleichnis von der Witwe: beharrlich beten, bis Gott erhört.

Christus lehrt in der Bergpredigt das Vaterunser: „So also sollt ihr beten: Vater unser ...“ (Matth. 6, 9). Er lobt das demütige Gebet des Zöllners: „Herr, sei mir Sünder gnädig“ (Luk. 18, 13). Er selber übt das Gebet, und zwar als Herzenssache, nicht zwar in seiner göttlichen Natur, wie er ja auch seiner göttlichen Natur nach nicht leiden und sterben kann, sondern in seiner menschlichen Natur; mit seiner menschlichen Seele betet er, seine menschlichen Hände hebt er empor, mit seinem menschlichen Mund fleht er: „Laß den Kelch an mir vorübergehen.“ Aber es ist ein Gebet Gottes; das Gebet ist eine gotteswürdige Tat.

---

[1] Über diese dreifache Wirkung des Bittgebetes handelt der hl. Thomas in der Summa theologica 2, 2, q. 83, a. 13 und 15.

Was Christus gelehrt und geübt hat, das wiederholen seine Boten: „Ich wünsche, daß die Männer beten an jeglichem Ort, indem sie reine Hände erheben, ohne Zorn und Streit“ (1 Tim. 2, 8), so unterweist der hl. Paulus den von ihm über die ephesinische Kirche gesetzten Timotheus. Von den Lippen der Mutter Christi hören wir das herrliche Magnifikat als Dank- und Lobgebet emporsteigen. Die makellose Braut Christi, die heilige katholische Kirche, kann sich nicht genug tun im Beten. Im Opfer des Neuen Bundes betet sie vom Aufgang bis zum Niedergang rings um das Erdenrund, und aus dem Munde ihrer Priester läßt sie im Stundengebet Tag für Tag jene heiligen Gebetsweisen zu Gott emporsenden, die schon Jahrhunderte vor Christus im Tempel des wahren Gottes in Jerusalem erklangen und von denen der hl. Augustinus[1] im Hinblick auf die Zugehörigkeit der Psalmen zur Heiligen Schrift sagt: „Damit Gott in der rechten Weise vom Menschen gelobt werde, hat Gott sich selbst gelobt; und weil er sich gewürdigt hat, sich zu loben, daher hat der Mensch die rechte Weise gefunden, ihn zu loben.“

Auch die Vernunft sieht es ein, daß das Gebet etwas Erhabenes, Schönes, sittlich Gutes ist. Mag man das Wesen des gegenständlich sittlich Guten darin finden, daß es der vernünftigen Natur angemessen ist, oder darin, daß es geeignet ist, zum letzten Ziel zu führen, nach beiden Seiten hin ist das Gebet als gut zu bezeichnen. Wenn der Rationalismus die Gottesverehrung im allgemeinen und das Gebet im besondern für überflüssig erklärt, wenn er sagt, Gott nehme keine „Hofdienste“ an, er könne von uns nichts empfangen, wir könnten auf ihn nicht einwirken, so verkennt er eben das Wesen Gottes als des höchsten Herrn, dem von seinen Geschöpfen alle Ehre gebührt; er verkennt das Wesen des vernunftbegabten Geschöpfes, das seinem Schöpfer Ehrfurcht und Liebe schuldet, ähnlich wie das Kind seinen Eltern; er verkennt das Wesen der Religion, die nicht dem unendlichen Gott einen Nutzen oder einen Zuwachs an innerer Vollkommenheit bringen will, sondern ihm die schuldige äußere Ehre gibt, den Menschen aber veredelt und innerlich besser und vollkommener macht. Das von Kant[2] zur Verächtlichmachung der Gottesverehrung gebrauchte Wort von den Hofdiensten ist passend oder nicht passend, je nach dem Sinn, den man mit dem Worte verbindet. Bedeutet es eine heuchlerische Gottes-

[1] In Psalm. 144, 1 (Migne 37, 1869).

[2] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 4. Stück, 1. Teil, Anmerkung. Werke, Ausg. von Rosenkranz 10, 184.

verehrung, die nur äußerlich schöntun will, so gilt das verwerfende Urteil Gottes: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit von mir. Sie ehren mich vergebens" (Matth. 15, 8). Bedeutet es aber wahre, aus dem Herzen kommende innere und äußere Gottesverehrung, dann freilich gebührt dem höchsten König alle Verehrung und aller Dienst, ihm, von dem es bei Daniel (7, 10) heißt: „Tausendmal Tausend dienten ihm und zehntausendmal Hunderttausend standen vor ihm."

Ja, das rechte Gebet ist ein sehr gutes Werk. Denn es ist in sich eine Übung der Gottesverehrung, der religio, jener Tugend, die unter den sittlichen Tugenden den höchsten Rang einnimmt. Es ist begleitet von den göttlichen Tugenden des Glaubens an Gott und der Hoffnung auf ihn und von den sittlichen Tugenden der Demut, worin wir unsere Armseligkeit anerkennen. Im Gerechten sprießt es hervor als kostbare Frucht der göttlichen Tugend der Gottesliebe[1].

Ist aber das Gebet ein gutes Werk, dann hat es auch die Wirkungen der guten Werke. Alle guten Werke, selbst wenn sie von einem Sünder geschehen, der im Stande der Ungnade ist, gefallen Gott und ehren ihn; und so gefällt ihm jedes gute Gebet. Alle übernatürlich guten Werke, die der Gerechtfertigte mit Gottes Gnade und durch Jesu Christi Verdienst verrichtet, sind hier auf Erden im eigentlichen Sinne verdienstlich; und zwar verdienen sie nach der Anordnung Gottes die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, das ewige Leben und, wenn der Mensch im Stande der Gnade stirbt, die Erlangung dieses ewigen Lebens und die Vermehrung der Himmelsherrlichkeit[2]. Das gilt auch von jedem guten Gebet, es verdient als gutes Werk die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Vermehrung des ewigen Himmelslohnes. Daher ist die Zeit, die man auf das Gebet verwendet, vorausgesetzt, daß nicht andere Pflichten versäumt werden, gut und gottgefällig und menschenwürdig und verdienstvoll angewendet.

Neben dem Verdienst im eigentlichen Sinne (meritum de condigno), das Gott als gerechter Richter belohnt, kennen die Gottesgelehrten auch ein Verdienst in einem andern Sinne (meritum de congruo), dem ein Lohn zwar nicht nach der Gerechtigkeit, aber doch nach einer gewissen Billigkeit zukommt. So ist es billig, daß Gott einem Menschen, der mit seiner Gnadenhilfe treu mitgewirkt hat, daraufhin eine neue wirksame Gnadenhilfe

[1] Vgl. S. Thom., Summa theol. 2, 2, q. 83, a. 15.

[2] Vgl. Konzil von Trient, 6. Sitzung, Kanon 33 (Denzinger-Bannwart n. 843).

zuteil werden läßt. Eines solchen Verdienstes ist auch der Sünder fähig, ja er verdient sich in diesem andern Sinne durch seine guten Werke die Rechtfertigung: „Ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz wirst du, o Gott, nicht verachten" (Ps. 50, 5). Und da das mit der Gnade Gottes verrichtete Gebet ein gutes Werk ist, so kommt ihm auch diese Art von Verdienstlichkeit zu, im Gerechtfertigten wie im Sünder, und auch von dieser Seite betrachtet ist das Gebet ein Gnaden- und Heilsmittel für alle.

Die übernatürlich guten Werke haben hier auf Erden auch einen büßenden und sühnenden Wert. Sie können kaum geschehen ohne irgendeine Selbstüberwindung, ohne eine Mühe. Das gilt auch für das Gebet; und daher kommt es, daß das Gebet auch als Bußwerk in der heiligen Beichte auferlegt werden kann. Dazu liegt im Bittgebet eine demütige Anerkennung der eigenen Schwachheit und der Abhängigkeit von Gott; und diese Übung der Demut hat einen sühnenden Wert, weil sie dem in der Sünde steckenden Stolz entgegengesetzt ist. Die Kirchenversammlung von Trient [1] hat die sühnende Kraft des Gebetes feierlich gelehrt: „Wenn jemand behauptet, für die Sünden könne, was die zeitliche Strafe angeht, Gott keineswegs Genugtuung geleistet werden in Kraft der Verdienste Christi durch geduldige Ertragung der von Gott gesandten Strafen oder durch die vom Priester auferlegten oder durch die vom Sünder frei übernommenen Bußwerke (poenis), wie Fasten, Gebete, Almosen oder andere Werke der Frömmigkeit, und daher sei die beste Buße einzig ein neues Leben, der sei ausgeschlossen."

Endlich haben die guten Werke einen Bittwert, einen erflehenden Wert, insofern alle unsere guten Werke, sei es treue Erfüllung der Standespflichten, seien es im strengen Sinne Beten, Fasten, Almosengeben, hier auf Erden eine wenn auch stumme Bitte an den himmlischen Vater sind, er möge unser in unserer Not nicht vergessen. Und den himmlischen Vater flehen wir nicht umsonst an. So liegt in jedem Gebet, auch im Lob- und Dankgebet, zugleich ein Flehen zu Gott.

Das ist also die erste Wirkung des Bittgebetes: die Wirkung des guten Werkes, nämlich Verherrlichung Gottes, Verdienst vor Gott, Sühne für die Schuld, Erflehung des Guten.

II.

Die zweite Wirkung des Bittgebetes ist jene, die ihm gerade als Gebet eigentümlich ist. Es ist dies eine belebende Einwirkung auf die Seele, die geistige Erquickung des Herzens, eine spiritualis refectio mentis,

[1] Sess. 14, can. 13 (Denzinger-Bannwart n. 923).

wie der hl. Thomas von Aquin sich ausdrückt[1], oder eine geistige Tröstung, eine spiritualis consolatio, wie er es auch nennt[2].

Das weiß auch die Religionspsychologie: „Man hat bemerkt, daß das Gebet schon rein subjektiv auf den Betenden günstig einwirkt, indem Geist und Wille im Vorhaben gestärkt, Mut und Hoffnung geweckt werden."[3] Das wissen gute Christen aus eigener Erfahrung, vor allem solche, die in großen Leiden zum Gebet ihre Zuflucht nehmen. Auch Christus betete in seinem Seelenleiden am Ölberg. Und besonders „in Todesangst versetzt, betete er inständiger" (Luk. 22, 43). Am Kreuze betete er in seiner Verlassenheit mit den Worten des 21. Psalmes: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Matth. 27, 46). Der hl. Jakobus mahnt die Christen zum Gebet in Leid und Freud: „Ist jemand traurig unter euch, so bete er! Ist einer wohlgemut, so singe er Loblieder!" (Jak. 5, 13.) Als die hl. Monika, die Mutter des hl. Augustinus, ihre Augen zur ewigen Ruhe geschlossen hatte, da griff einer der Hausgenossen, Evodius, zum Psalmenbuch und begann den Psalm 100 vorzubeten: „Von Erbarmen und Recht will ich dir singen, o Herr"[4].

Es mag im einzelnen Falle nicht immer leicht sein, festzustellen, inwieweit die im Gefolge des Gebetes eintretende seelische Erquickung dem Beten als solchem zuzuschreiben ist; sie kann ja auch zum Teil wenigstens die Folge einer Erhörung des Gebetes sein, zumal wenn gerade um innere Tröstung gebetet wurde. Daß aber das Beten an sich schon wohltuend die Seele beeinflußt, unterliegt keinem Zweifel. Diese Wirkung fließt aus dem Wesen des aufmerksam verrichteten Gebetes.

Denn das aufmerksame Beten ist eine Erhebung des Herzens zu Gott oder „ein Aufstieg des Geistes zu Gott", wie der hl. Johannes von Damaskus[5] sagt. Es ist nicht eine bloße nüchterne Verstandestätigkeit, die die Erkenntnis einer Wahrheit zum Ziele hat. Wohl ist das Bittgebet nach dem hl. Thomas eine Tätigkeit des praktischen, und zwar des ordnenden Verstandes, aber geboren aus dem Willen der Gottesverehrung. Mit dem Bittgebet vereinigen sich naturgemäß erhabene Übungen des Willens, Hoffnung, Verlangen nach Gott, Reue, Liebe, Ergebung in Gottes Willen. Das

---

[1] S. th. 2, 2, q. 83, a. 13. [2] A. a. O. a. 15.

[3] Jos. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie II (Freiburg 1920) 482.

[4] Aug., Confessiones 9, 12, 30.

[5] *Προσευχή ἐστιν ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεόν.* Io. Damascenus, De fide orthodoxa 3, 24 (Migne 94, 1090).

Lob- und Dankgebet ist ähnlich geartet. Alle diese Verstandes- und Willensbetätigungen sind aber den höchsten Befähigungen der für Gott geschaffenen und „von Natur christlichen" Seele angepaßt und entsprechen dem in der Seele vom Schöpfer niedergelegten religiösen Bedürfnis. Und so üben sie einen beruhigenden und erquickenden Einfluß auf die Seele. Wie Speise und Trank den Leib nähren, so das Gebet die Seele; und wie das Atmen das Blut erfrischt, so das Beten die Seele.

Dazu kommt, daß das Gebet nicht eine einseitige menschliche Tätigkeit bedeutet, sondern nach den Worten des hl. Johannes Chrysostomus[1] „eine Unterredung mit Gott" ist. Gott antwortet den Betenden. Er braucht dazu keine neuen Offenbarungen zu geben. Aber die guten Gedanken und Anregungen im Gebet sind gewissermaßen Antworten Gottes. Wer auch nur andächtig das Vaterunser betet, sich erinnert an die Inhaltsfülle des einen Wortes „Vater", der hat schon Gottes natürliche und erquickende Antwort. Dieser vertraute Verkehr der Seele mit Gott ist aber eine Wohltat, eine Erquickung für sie. Es kommen ihr gute Gedanken, Gedanken des Vertrauens, der Ergebung, der Nachfolge des leidenden Heilandes: alles belebende Wirkungen des rechten Betens.

Demnach dürfte die gute Einwirkung des Gebetes auf die Seele aus einer doppelten Quelle fließen, einmal aus der Gebetstätigkeit als solcher, die ja dem Menschengeist so angemessen ist, und sodann aus dem Gebetsinhalt, der Wahrheiten umfaßt und Gedanken weckt, die den Menschen festigen, erheben, trösten oder heilsam erschüttern. So kann schon allein das Wort „Jesus" oder „Maria", andächtig gesprochen, durch seinen Inhalt oder durch die miterweckten Gedanken die Seele beruhigen, erfreuen, stärken. Der hl. Franz Xaver rief in heiliger Herzensentzückung ein über das andere Mal das Wort: O sanctissima Trinitas — „O allerheiligste Dreifaltigkeit".

Treffend bemerkt der hl. Thomas[2], daß diese erquickende Wirkung des Gebetes nur dem aufmerksamen Gebet eigen sei. Zerstreuungen, auch unfreiwillige, vermindern oder hemmen ganz diese Art von Einfluß, während unfreiwillige Zerstreuung nicht notwendig den verdienstlichen und erflehenden Wert des Gebetes aufheben.

Anderseits braucht der psychologische Einfluß des Gebetes nicht notwendig ein starker und auffallender zu sein; er hat verschiedene Grade. Wie das

---

[1] Ἡ γὰρ εὐχὴ διάλεξίς ἐστι πρὸς τὸν θεόν. Io. Chrysostomus, In Genesim hom. 30, 5 (Migne 53, 280). Bei Rouët de Journel, Enchiridion Patristicum[2] (Friburgi 1913) n. 1154. [2] S. Thom., Summa theol. 2, 2, q. 83, a. 13.

Atmen fast unauffällig den Menschen erquickt, so auch das Gebet die Seele. Es hält sie in Verbindung mit dem belebenden Geiste Gottes, es macht sie himmlisch gesinnt und ist so schon ein Schutzmittel gegen die Verderbnis der Sünde und ein Kraftmittel auf dem Wege Gottes. Aber wie für den, der aus dem Dunst und Staub der Niederung kommt, das Einatmen einer frischen reinen Bergluft eine fühlbare Erquickung ist, so kann auch das Gebet der Seele eine fühlbare Stärkung verleihen.

Ist aber diese psychologische Wirkung die einzige eigentliche Gebetswirkung, oder hat das Gebet auch die Kraft, wirklich etwas von Gott zu erflehen? Es könnte jemand versucht sein, diesen Gedanken von der nur psychologischen Wirksamkeit des Gebetes als Lösung einer oft vorgebrachten Schwierigkeit wegen der Nichterhörung so mancher Gebete zu betrachten: man setze die Wirksamkeit des Gebetes einzig in die seelische Beeinflussung, und man kann mit voller Überzeugung sagen: jedes aufmerksame Beten ist wirksam, nämlich psychologisch. Aber diese Lösung, so bestechend sie scheinen mag, würde den Teufel durch Beelzebub austreiben. Sie setzt eine Unwahrheit an die Stelle einer Schwierigkeit. Denn das Bittgebet ist erhörbar. Es gibt ein eigentliches wirksames Bittgebet.

III.

1. Daß das Bittgebet erhörbar ist und daß wir durch das Bittgebet wirklich etwas von Gott erbitten und erlangen können, ist eine von Gott geoffenbarte Wahrheit. Dieselbe ist klar in der Heiligen Schrift und in der Überlieferung enthalten und wird vom kirchlichen Lehramt verkündet.

Christus vergleicht die an Gott gerichteten Bitten mit der Bitte eines Kindes an seinen Vater: „Wer aus euch wird wohl seinem Kinde, das ihn um Brot bittet, einen Stein geben, oder ihm, wenn es um einen Fisch bittet, eine Schlange reichen? Wenn nun ihr, obschon ihr böse seid, gute Gaben euren Kindern zu geben wisset, um wieviel mehr wird euer himmlischer Vater denen Gutes geben, die ihn darum bitten!" Und in diesem Zusammenhang spricht er das Wort: „Bittet, so werdet ihr empfangen" (Matth. 7, 7 9 ff.). Das Bitten kann hier nicht anders denn als wirkliches Bittgebet aufgefaßt werden, auf das hin Gott dem Bittenden etwas gewährt, ähnlich wie ein irdischer Vater seinem Kinde auf dessen Bitte hin etwas gibt.

Das Vaterunser enthält wirkliche Bitten an Gott, es ist keineswegs nur die Erklärung einer guten Gesinnung gegen Gott oder eine Übung

der Ergebung in seinen heiligen Willen. Wer das behauptete, mißverstände die klarsten Worte Christi. Oft redete Christus von Bitten an Gott und Gewährung derselben: „Alles, um was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, will ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht werde" (Joh. 14, 13). Er selbst erhörte die Bitte des Hauptmanns, der ihn um Heilung seines kranken Knechtes anging, und die Bitte des Schächers am Kreuze.

Der hl. Jakobus führt als Beispiel für die Wirksamkeit des Bittgebetes den Propheten Elias an: „Viel vermag inständiges Gebet des Gerechten. Elias war ein schwacher Mensch wie wir; und er betete inständig, daß es nicht regnen möchte. Da regnete es nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monate. Dann betete er wieder; da gab der Himmel Regen, und die Erde brachte ihre Frucht" (Jak. 5, 16 f.). Das Nichtregnen und das Regnen sind hier die erflehte Wirkung des Bittgebets und sind doch gewiß nicht eine psychologische Wirkung im Betenden. Zahlreich sind namentlich in den Psalmen Wendungen wie: „Du hast mich erhört." „Reich für alle, die ihn anrufen", wird Gott im Römerbrief genannt (Röm. 10, 12).

Wenn man auch keine Konzilsentscheidung namhaft machen kann, die mit ausdrücklichen Worten erklärte, das Bittgebet sei erhörbar, so gibt es doch Aussprüche der Konzilien, welche diese Lehre voraussetzen oder einschließen. Die tridentinische Kirchenversammlung z. B. sagt[1]: „Gott befiehlt nichts Unmögliches, sondern, indem er befiehlt, mahnt er dich, zu tun, was du kannst, und zu erbitten, was du nicht kannst, und er hilft dir, daß du es kannst." Ferner ist diese Lehre von der Erhörbarkeit des Bittgebetes Gegenstand der gewöhnlichen allgemeinen Glaubensverkündigung der Kirche.

Insbesondere lehrt sie diese Wahrheit durch die Tat, durch die eigene Übung des Bittgebetes und durch die ständige Aufforderung an die Gläubigen, dieses Gebetes sich zu bedienen. Dabei bittet sie um wirkliche Gewährung des Erbetenen, nicht etwa nur um Ergebung in Gottes Willen; ebensowenig betrachtet sie die psychologische Wirkung des Bittgebetes als dessen eigentliches Ziel. Man sehe nur die Bitten in der kirchlichen Allerheiligen-Litanei: „Vor Pest, Hunger und Krieg bewahre uns, o Herr!" „Daß du die Früchte der Erde geben und bewahren wollest, wir bitten dich, erhöre uns." Man sehe die Kirchengebete in der heiligen Messe. Man

[1] 6. Sitzung, 11. Kapitel (Denzinger-Bannwart n. 804).

sehe die verschiedenen Meßformulare, die eigens zur Erflehung besonderer göttlicher Gaben verfaßt sind: für die Wahl eines neuen Papstes, um die Nachlassung der Sünden, um die Gnade eines guten Todes, um die Abwendung der Pest, für die Reisenden. Besonders kennzeichnend ist die Messe an den Bitttagen, die im Römischen Meßbuch nach dem 5. Sonntag nach Ostern ihre Stelle hat. Der Eingang beginnt mit den Psalmworten: „Er erhörte von seinem heiligen Tempel aus mein Flehen.“ Die Epistel enthält die bereits genannte Stelle aus dem 5. Kapitel des Jakobusbriefes, wo das Gebet des Elias um Regen als Beispiel angeführt wird. Im Evangelium hören wir Christi Mahnungen zum Bittgebet und das Gleichnis von dem ungestümen Freunde, der mitten in der Nacht um drei Brote bittet und sie erhält. Die Communio schärft es nochmals ein: „Bittet, und ihr werdet empfangen.“

Die Stellung des Bittgebetes im Weltplane Gottes und zugleich die Art seiner Wirksamkeit zeichnet der hl. Thomas[1] mit den Worten: „Die göttliche Vorsehung bestimmt nicht nur, was geschehen soll, sondern auch, durch welche Ursachen und in welcher Ordnung es geschehen soll.“ Und so will sie auch, daß einige Wirkungen auf das Bittgebet hin eintreten sollen. Dasselbe ist dann moralische Wirkursache, nicht zwar einer Seinsveränderung in Gott, sondern des Enderfolges, der Erlangung des erflehten Gutes. An einer andern Stelle[2] drückt der Aquinate den hier zugrunde liegenden Gedanken so aus: Vult ergo hoc esse propter hoc. Das heißt ungefähr: Gott will, daß das eine die Ursache des andern sei, z. B. daß der Weinstock die Ursache der Weintrauben sei, trotzdem Gott auch die Trauben unmittelbar erschaffen und vom Himmel regnen lassen könnte. Und so will er auch, daß das Bittgebet die Ursache mancher Gaben und Gnaden sei, trotzdem er dieselben zum Teil oder alle auch ohne das Gebet geben könnte.

Damit erledigt sich auch eine gegen die Erhörbarkeit des Bittgebetes erhobene Denkschwierigkeit, nämlich: Die Erhörbarkeit des Gebetes schließt eine Einwirkung des Menschen auf Gott ein; eine solche ist aber unmöglich; also ist die Erhörbarkeit selbst eine Unmöglichkeit. Der Obersatz ist nicht richtig; der Betende soll nicht eine Seinsveränderung in Gott, sondern den Enderfolg, das erlangte Gut oder die Erlangung des Gutes bewirken. Auf seiten Gottes genügt es, wenn er die Bitte erkennt und

---

[1] Summa theol. 2, 2, q. 83, a. 2. [2] Ebd. 1, q. 19, a. 5.

gewähren will; beides geschieht ohne Seinsveränderung in Gott, wie er, ohne sich zu ändern, alles erkennt und manches schaffen will. Daß das Bittgebet eine eigentliche Veränderung der einmal endgültig gefaßten Ratschlüsse Gottes und damit eine „Umstimmung" Gottes nach sich zöge, ist auch nicht richtig. Den ewigen Ratschlüssen Gottes leuchtete sein ewiges Wissen voraus; manche seiner Ratschlüsse hat er gemäß den vorausgesehenen Gebeten gefaßt, und sie wären anders, wäre das Gebet nicht vorausgesehen; das folgt aus der feststehenden Tatsache der Erhörung.

2. Aber nicht nur die Erhörbarkeit, sondern auch die tatsächliche, ja unfehlbare Erhörung des guten Bittgebetes ist von Gott geoffenbart und wird von der Kirche gelehrt. Klar sind Christi Aussprüche: „Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an, so wird euch aufgetan werden. Denn jeder, der bittet, empfängt; wer sucht, der findet, und wer anklopft, dem wird aufgetan" (Matth. 7, 7 8). „Alles, um was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, will ich tun, damit der Vater in dem Sohn verherrlicht werde. Um was ihr mich in meinem Namen bitten werdet, das will ich tun" (Joh. 14, 13 14). „Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, so möget ihr bitten, was ihr wollt, es wird euch werden" (Joh. 15, 7). Der hl. Johannes schreibt in seinem ersten Briefe: „Und das ist das Vertrauen, das wir zu ihm haben, daß, wenn wir etwas nach seinem Willen erbitten, er uns erhört" (1 Joh. 5, 14).

In diesen Worten liegt teils eingeschlossen, teils klar ausgesprochen, daß die unfehlbare Erhörung an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, die sich auf das Erbetene und die Art des Bittens beziehen. Das Erbetene darf natürlich weder in sich noch in seiner Endabsicht etwas sittlich Schlechtes sein: „Ihr betet und ihr erhaltet nicht, weil ihr schlecht betet, um es zu euren Lüsten zu verwenden" (Jak. 4, 3). Auch nicht jedes Gut kann erbeten werden[1]; sicher nicht das, was einem endgültigen Urteil Gottes oder der endgültig gewollten Heilsordnung widerspricht, etwa das allgemeine Aufhören der Erdsünde oder die Gewährung neuer, dem katholischen Glaubensschatz einzuverleibender Offenbarungen. Solche Bitten wären kein Gebet im Namen Jesu. Im allgemeinen ist der Gegenstand des Bittgebetes durch das Wort ausgedrückt: Hoc licet orare, quod licet desiderare — „Man darf um alles das beten, was man verlangen darf". Was Gegenstand eines

---

[1] Vgl. Dr. Franz Schmid, Die Wirksamkeit des Bittgebetes (Brixen 1895) 36 ff.

rechten Verlangens sein kann, darf auch Gegenstand des Bittgebetes sein So der hl. Thomas im Anschluß an den hl. Augustinus[1].

Der erste und Hauptgegenstand des Bittgebetes ist Gott und der Besitz Gottes. Er fällt zusammen mit unserem letzten Lebensziel. Der erste und Hauptgegenstand unseres ganzen Strebens und Verlangens überhaupt soll Gott und der Besitz Gottes sein, auch jenes Verlangens, das wir in unserem Bittgebet äußern. „Daß wir dich in allem und über alles lieben und so deine Verheißungen erlangen, die alles Sehnen übersteigen", betet die Kirche in der Messe des 5. Sonntags nach Pfingsten. „Daß wir dich, den alleinigen Gott, mit reinem Herzen suchen", fleht sie im Kirchengebet des 17. Sonntags. „Suchet Gott, so wird eure Seele leben", mahnt der Psalmist (Ps. 68, 33); und anderswo ruft er aus: „Was habe ich im Himmel und außer dir, was will ich auf Erden?" (Ps. 72, 25.) In den ersten Bitten des Vaterunsers suchen wir Gott selbst, indem wir bitten, daß wir ihn ehren und lieben und den Himmel erlangen[2].

„Komm, Herr Jesus", fleht der hl. Johannes (Offb. 22, 20), und Pauli Verlangen ist: „Ich wünsche aufgelöst und bei Christus zu sein" (Phil. 1, 23). Um Gott und um den Besitz Gottes kann man aber nicht nur unmittelbar, sondern auch mittelbar beten, und das tut man, wenn man in der rechten Weise um die Mittel betet, durch die wir zu Gott kommen. Gott ist die Einheit des Gebetes, Gott ist der einzige letzte Gegenstand jedes guten Bittgebetes; denn was wir sonst erbitten, sollen wir erbitten als Wege zu Gott.

Der zweite Gegenstand des Gebetes sind eben die Mittel, die uns zu Gott und zu seinem ewigen Besitz führen. Unter diesen gibt es einige, die unbedingt notwendig und unersetzbar sind. Hierher gehört an erster Stelle die Gnade der Beharrlichkeit, die Gnade, daß wir als Kinder Gottes im Zustand der Rechtfertigung sterben und so endgültig gerettet sind. Niemand kann sich diese Gnade im eigentlichen Sinne verdienen; aber wir können und sollen darum beten, und zwar bedingungslos, nicht mit Hinzufügung der Bedingungen: wenn es zu meinem Heile ist, wenn es Gott gefällt. Denn das ist ganz gewiß zu meinem Heile und gefällt Gott ganz gewiß, der ja „will, daß alle Menschen selig werden" (1 Tim. 2, 4). Tatsächlich beten alle guten Christen oft um die Gnade der Beharrlichkeit,

---

[1] S. Thom., Summa theol. 2, 2, q. 83, a. 6. Der hl. Augustinus entwickelt seine Lehre vom Gebet in der Epist. 130 ad Probam (Migne 33, 493 ff.).

[2] Vgl. S. Thom., Summa theol. 2, 2, q. 83, a. 9.

wenn sie auch nicht dieses Wort eigens gebrauchen. Der hl. Augustinus führt in seinem Buche De dono perseverantiae aus, wie ungefähr jede Bitte des Vaterunsers eine Bitte um die Gnade der Beharrlichkeit ist. Die Worte: „Bitte für uns Sünder in der Stunde unseres Todes“, oder: „Zeige uns nach diesem Elende Jesus“ sind ebenfalls Bitten um die endliche Beharrlichkeit. Und indem wir darum bitten, bitten wir letztlich wieder um Gott und um den Besitz Gottes.

Andere Gaben und Güter sind auch Wege zu Gott, aber ersetzbare und nicht unbedingt notwendige und oft durch das Gegenteil ersetzbare. Reichtum, richtig angewendet, kann zu Gott und zum Himmel führen, aber auch und oft noch besser die Armut. Ähnliches gilt von Gesundheit und Krankheit, Erfolg und Mißerfolg, Friedenszeit und Kriegszeit, Freuden und Leiden. Manche Heilige haben um Leiden gebetet. Der heilige Papst Pius V. betete in seiner letzten schmerzlichen Krankheit: „Herr, vermehre meine Schmerzen, aber vermehre auch meine Geduld.“[1] Vielfach wissen wir nicht, was Gott gefällt und uns oder andern zum Heile ist. Ein Kind bittet wohl die Mutter um eine Schere oder um eine Stricknadel; die verständige Mutter gibt das nicht, aber etwas Besseres; so bleibt die Bitte des Kindes nicht unerhört. Gott gegenüber sind wir alle Kinder, und wir wissen oft nicht, was uns zum Heile und Gott wohlgefällig ist. Daher sollen wir beim Gebet um derartige ersetzbare und nicht unbedingt notwendige Gaben die Bedingung ausdrücklich oder stillschweigend hinzusetzen: wenn es Gott gefällt und wenn es zu meinem oder der andern Heil ist.

Daß wir aber überhaupt um solche nicht unbedingt notwendige Gaben und insbesondere um irdische Güter beten können, und daß ein solches Gebet Gott wohlgefällig ist, ersieht man klar aus der Heiligen Schrift und aus der Lehre der Kirche. Die vierte Bitte des Vaterunsers geht, wenn auch nicht ausschließlich, auf das zur Leibesnahrung Notwendige. Die Kirche betet um Schutz vor Blitz, Ungewitter, Erdbeben und Gedeihen der Feldfrüchte, um Gesundheit, um Regen. Sicher können wir alles das erbitten und auf das Gebet hin erlangen, was Christus oder die Kirche als Gegenstand des Gebetes aufgestellt haben. Moses betete um den Sieg seines Volkes über die Amalekiter, und Gott erhörte ihn (2 Mos. 17, 9 ff.). Anna betete um einen Sohn, und Gott machte sie

[1] Pastor, Geschichte der Päpste VIII (1920) 615.

zur Mutter des Propheten Samuel (1 Kön. 1, 10 ff.). Der Knecht Abrahams betete zu Gott, damit er die rechte Braut für den Sohn seines Herrn fände (1 Mos. 24, 11 ff.), und Gott wies ihn hin auf Rebekka. In diesen und ähnlichen Anliegen zeigt Gott durch die Erhörung, daß ihm solche Bitten wohlgefallen.

Der Geist Gottes belehrt uns auch über das, was wir erbitten sollen. „Denn um was wir beten sollen nach Gebühr, wissen wir nicht; da tritt der Geist selbst ein mit unaussprechlichen Seufzern" (Röm. 8, 26). „Damit du den Bittenden das Verlangte gewährest, mache, daß sie das verlangen, was dir wohlgefällig ist", betet die heilige Kirche am 9. Sonntag nach Pfingsten.

Neben dem rechten Gegenstand ist auch die rechte Art des Gebetes eine Bedingung der Erhörung und der unfehlbaren Erhörung. Dem Gebet im Namen Jesu (Joh. 14, 13) und der nach dem Willen Gottes gestellten Bitte (1 Joh. 5, 14) ist unfehlbare Erhörung zugesichert. Im einzelnen wird verlangt, daß der Christ mit Glauben und Vertrauen, mit Demut und Gottergebenheit, mit Eifer und Beharrlichkeit bete; auch muß er selbst das Seinige tun. Ein Landmann, der alles Pflügen und Säen einstellte und von Gott verlangte, er solle ihm das Feld mit reicher Ernte segnen, würde kein gottgefälliges Gebet verrichten. Und wer Gott um Sieg in den Versuchungen bittet und dabei glaubt, der eigenen Selbstüberwindung entraten zu können, darf nicht auf Erhörung rechnen. Übrigens ist auch schon vor dem Glauben ein Gebet möglich, da man schon vor dem Glauben an die von Gott geoffenbarten Wahrheiten das Dasein Gottes und seine Güte erkennen kann. Ein Gebet um den wahren Glauben ist Gott sehr angenehm.

Ein kurzes Wort über die erwähnte Gottergebenheit beim Gebete. Es gibt eine falsche Ergebung, die unter dem Scheine der Unterwürfigkeit tatsächlich gegen den Willen Gottes sich auflehnt; es ist jene, die sagt: Ich will überhaupt nie um etwas beten, sondern alles Gott überlassen. Gott hat nun einmal das Bittgebet aus guten Gründen zur Pflicht gemacht. Die Kirche hat 1687 den quietistischen Satz des Michael de Molinos verworfen[1]: „Demjenigen, der in den Willen Gottes ergeben ist, frommt es nicht, von Gott etwas zu erbitten. . . . Das Wort des Evangeliums: Bittet, und ihr werdet empfangen, ist von Christus nicht für die inner-

[1] Denzinger-Bannwart n. 1234.

lichen Seelen gesprochen worden." Eine verkehrte Ergebung würde auch geübt, wenn sie sich auf die zum Heile unbedingt notwendige Gnade der Beharrlichkeit oder auf die ewige Seligkeit richtete; diese Gnade sollen wir, wie schon gesagt, bedingungslos erbitten, und es darf uns nicht gleich sein, ob wir die Gnade der Beharrlichkeit erlangen oder nicht. Die Ergebung bezieht sich vielmehr auf jene Güter, um die wir nur bedingungsweise beten sollen, wenn sie uns zum Heile sind, sowie auf Art, Zeit, Umstände der Erhörung.

Ein Beispiel eines nichterhörten Gebetes erzählt W. Lutostawski[1], wo er in der Einleitung zu einem Bericht über seine eigene Bekehrung zunächst seinen Abfall vom katholischen Glauben schildert: „Ich hatte den Glauben meiner Kindheit verloren im Alter von 16½ Jahren, im Dezember 1879. Dieser Verlust des Glaubens war das Endergebnis einer heftigen seelischen Gärung von mehreren Wochen, während welcher ich derart stark von Zweifeln gepeinigt wurde, daß ich Christus leidenschaftlich beschwor, sich meinem Innern in völlig unmißverständlicher Weise kundzutun (se manifester). Und da ich daraufhin keine klare Antwort erhalten hatte, so entschloß ich mich ungestüm, den Glauben meiner Väter und meiner Landsleute über Bord zu werfen." Dem hier erwähnten Gebet dürfte es an manchen für die Erhörung erforderlichen Eigenschaften gefehlt haben. Es war weder beharrlich noch demütig, Gott läßt sich nichts abtrotzen. Es war auch nicht recht, Gott gerade dieses Mittel zur Heilung der Zweifel abringen zu wollen, da es deren andere gibt; es fehlte an der rechten Ergebung.

Eine Gebetserhörung braucht durchaus nicht immer ein Wunder zu sein[2]. Gott kann auf das Gebet hin den natürlichen Lauf der Dinge so lenken, daß das Verlangen des Betenden erfüllt wird. So kann er das Gebet um Genesung in der Weise erhören, daß er den Arzt die Krankheit und das rechte Heilmittel erkennen läßt; der Arzt hätte auch fehlgreifen können, aber auf das Gebet hin fügt Gott die Umstände so, daß die rechte Behandlung und Heilung eintritt. Oder beim Gebet um Hilfe in zeitlicher Not lenkt er die Gedanken und Schritte eines Wohltäters gerade zu diesem betenden Armen und gewährt ihm so Erhörung. Bisweilen mag auch das Erbetene mit dem schon gefaßten Ratschluß Gottes übereinstimmen,

---

[1] VIe Congrès international de Psychologie tenu à Genève 1909 (Genève 1910) 709.

[2] Vgl. Christ. Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae IX, n. 336.

dann besteht die Erhörung darin, daß Gott den Enderfolg auch auf das Gebet hin eintreten läßt.

Die ernsteste Seite des Gebetes ist seine Heilsnotwendigkeit. Christus hat nicht nur zu beten befohlen, sondern in den Worten: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet" und in der Vaterunser-Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung" hat er deutlich zu verstehen gegeben, daß wir ohne das Gebet nicht sittlich gut leben können und den Versuchungen unterliegen werden. Was der hl. Thomas als allgemeines Gesetz ausspricht: „Die göttliche Vorsehung bestimmt auch, durch welche Ursachen etwas geschehen soll", das findet eine wichtige Anwendung im Reiche der Gnade. Die göttliche Vorsehung hat bestimmt, daß eine Reihe der heilsnotwendigen Gnaden in der Regel nur auf das Gebet hin gegeben wird. In diese Reihe hinein gehören die Gnaden des Beistandes zur Vermeidung der Todsünde und die Gnade der endlichen Beharrlichkeit.

August Denesse S. J.

Das teleologische Problem in der Gastpflege der Ameisen[1].

Wie soll es denn möglich sein, daß spezifische Gastpflegeinstinkte durch Vererbung erworbener Eigenschaften sich ausbilden, wenn diese Instinkte ihren Trägern, den betreffenden Ameisenarten, keinen Nutzen, sondern vielmehr Nachteil bringen? Wir haben ja gesehen, daß jene Symphilie-Instinkte wesentlich fremddienlich sind, indem sie nur den Gästen, nicht aber den Wirten nützen. Die Naturalselektion (Naturauslese) Darwins verlangt doch gebieterisch, daß nur solche Eigenschaften — seien es nun körperliche oder seelische — sich entwickeln dürfen, die ihren Trägern von Nutzen sind für die Arterhaltung im Kampfe ums Dasein. Die Naturzüchtung vermochte aber für die erste Entstehung von erblichen Gastpflegeinstinkten keinerlei Anhaltspunkte zu bieten, solange sie noch gleichgültig waren für die Arterhaltung der Wirte, und sie mußte der Weiterentwicklung jener Instinkte entschieden entgegentreten, sobald dieselben für die Arterhaltung ihrer Träger nachteilig wurden! Ja, so verlangt es der dogmatische Darwinismus; wenn die Naturzüchtung „allmächtig" wäre, wie Weismann und seine Schüler einst glaubten, so wäre die Stammesentwicklung fremddienlicher Symphilie-Instinkte einfach unmöglich. Aber die biologischen Tatsachen bezeugen uns trotzdem die Existenz derselben, besonders bei den Arten und Rassen von *Formica* bezüglich bestimmter Arten und Rassen der *Lomechusini;* daher sagen wir: um so schlimmer — nicht für die Tatsachen, sondern für die darwinistische Selektionstheorie. Jene spezifischen Gastpflegeinstinkte der Ameisen entstanden ohne Mitwirkung der natürlichen Zuchtwahl, und sie entwickelten sich weiter gegen dieselbe. Wir haben also hier in der Tat ein klassisches Beispiel für „die Ohnmacht der Naturzüchtung" vor uns[2]. Bei der stammesgeschichtlichen Entwicklung der Anpassungscharaktere auf seiten der Gäste konnte die Naturalselektion noch eine, wenngleich gegenüber der Amikalselektion völlig untergeordnete Rolle

---

[1] Siehe diese Zeitschrift 102 (1921) 96: Die philosophischen Probleme in der Gastpflege der Ameisen. [2] S. 101 ff.

spielen[1]. Die Entwicklung der Symphilie-Instinkte der Wirte ist jedoch nicht bloß nicht durch die Naturauslese erfolgt, sondern trotz derselben.

Welches sind also die positiven Faktoren in der Entwicklung der Gastpflegeinstinkte? Als innere Faktoren sind die Entwicklungsgesetze des psychischen Lebens der sozialen Insekten anzusehen; denn erblich gewordene Differenzierungen des Brutpflegeinstinktes können nur auf Mutationen der Instinktanlage beruhen, die ihre somatische (körperliche) Seite in den Mutationen der Gene der Keimzellen haben, durch welche die spezifische Reaktionsnorm des Nervensystems bestimmt wird. Diese Mutationen wurden jedoch in ihrer Richtung bestimmt durch äußere Faktoren, als welche wir mit Wahrscheinlichkeit die aus den Exsudatgeweben der echten Gäste abgesonderten Reizstoffe (Enzyme) bezeichnen durften, die von den Arbeiterinnen bei der Beleckung der Gäste in ihren Kropf aufgenommen und dann durch die Fütterung der Fortpflanzungsindividuen in den Stoffwechsel der letzteren eingeführt werden[2]. Hieraus folgt: Die ganze Entwicklung der Symphilie-Instinkte stellt sich als eine Entwicklung aus inneren Ursachen dar, in welcher der äußere, reizauslösende und richtungbestimmende Faktor die sich mit der fortschreitenden Entwicklung der Exsudatfunktion der Gäste steigernde individuelle Annehmlichkeit der Gastpflege für die Wirte war[3]. Denn je angenehmer den Wirten die Pflege ihrer echten Gäste ward, desto eifriger wurden sie bei der Beleckung, durch welche die reizauslösenden Stoffe für die Entstehung erblicher Gastpflegeinstinkte auf die Fortpflanzungsindividuen übertragen wurden. Also war es die Naschhaftigkeit der Ameisen, welche die äußere Triebfeder für die Entwicklung der Symphilie-Instinkte bildete!

Die Befriedigung des Geschmackssinnes, welche die Ameisen bei Beleckung ihrer Gäste finden, war es allerdings, was sie veranlaßte, ihre eigene Brutpflege auf jene der fremden Gäste und ihrer Larven auszudehnen. Aber die individuelle Naschhaftigkeit der Pflegerinnen, welche durch die angenehmen Exsudate der Symphilen befriedigt wurde, bietet keineswegs eine adäquate (erschöpfende) Erklärung für die Entstehung erblicher Gastpflegeinstinkte[4]. Das wird uns eine tiefere Untersuchung des hier verborgenen psychologischen Problems sofort zeigen.

Auch bei der normalen Brutpflege der geselligen Insekten spielt die Naschhaftigkeit eine große Rolle, wie durch Wheelers Untersuchungen

---

[1] G. 83 ff. [2] Siehe oben S. 107. [3] G. 112. [4] G. 105 ff.

über Trophallaxis (1918) bestätigt wurde. Es ist jedoch ein Irrtum, das Wesen der Brutpflege der sozialen Kerfe mit Wheeler lediglich in die individuelle Befriedigung des Geschmackssinnes zu verlegen, die sie bei Beleckung und Fütterung ihrer Nestgenossen und ihrer Brut genießen. Die Naschhaftigkeit ist eine Äußerung des Nahrungstriebes und als solche unter normalen Verhältnissen der Erhaltung des Individuums und der Art gesetzmäßig untergeordnet. Sie ist nicht autonom und bietet deshalb auch nicht die adäquate Ursache für die Pflege, welche die geselligen Insekten ihrer Brut zuwenden. Warum fressen beispielsweise die Ameisen ihre eigenen Larven und Puppen, deren Beleckung doch so wohlschmeckend für sie ist, nicht einfach auf, wie sie es mit fremden Larven und Puppen tun? Eine ungezügelte Befriedigung der individuellen Naschhaftigkeit konnte bei den sozialen Insekten überhaupt nicht zur Brutpflege, sondern nur zum Brutfraß führen. Der Darwinismus will zwar die Entstehung der Brutpflege durch Naturauslese erklären, indem er sagt: Nur jene Kolonien blieben im Daseinskampfe übrig, in denen die eigene Brut erzogen und nicht aus Naschhaftigkeit aufgefressen wurde. Das ist eine höchst einleuchtende Binsenwahrheit, welche aber nur die Unhaltbarkeit der darwinistischen Erklärung der Brutpflegeinstinkte handgreiflich zeigt. Soll es denn ehemals in den ersten Kolonien der geselligen Insekten Sitte gewesen sein, die eigene Brut zu verzehren, statt sie zu erziehen? Dann hätten ja jene Rabenmütter gar keine Nachkommenschaft gehabt! Die ganze Entwicklungsgeschichte wäre bereits aus gewesen, bevor sie anfangen konnte. Die gesetzmäßige Unterordnung der Befriedigung der individuellen Naschhaftigkeit unter die Zwecke der Arterhaltung ist somit bereits die fundamentale Voraussetzung für die Existenzmöglichkeit wie für die weitere Entwicklungsmöglichkeit von Insektenstaaten.

Wenden wir uns nun zur psychologischen Erklärung der Gastpflegeinstinkte, welche aus einer Ausdehnung der normalen Brutpflege auf Angehörige fremder Insektenarten hervorgegangen sind. Sollen sie etwa in der individuellen Naschhaftigkeit der Pflegerinnen ihre adäquate Ursache haben? Das ist eine doppelte Unmöglichkeit; denn erstens ist ihre Grundlage, der normale Brutpflegeinstinkt, durch diese Annahme unerklärlich, und zweitens erst recht die Ausdehnung desselben auf die fremden Gäste. Die darwinistische Theorie würde hier fordern, daß jene Ameisenkolonien im Kampfe ums Dasein bevorzugt wurden, welche die Neigung hatten, fremde Gesellschafter zu pflegen und zu erziehen, die nicht nur keinen

Existenzvorteil für die Wirtskolonien boten, sondern ihnen im Gegenteil immer nachteiliger wurden! Diese Ungereimtheit haben wir bereits vorhin (S. 191) genügend gekennzeichnet. Tatsächlich mußten ja jene Kolonien die besten Erfolge im Daseinskriege aufweisen, welche diese teuren Gäste als wohlschmeckende Beute verzehrten, nicht aber jene, welche so töricht waren, sie samt ihrer Brut zu erziehen. Es kommt wirklich in den heißen Sommermonaten in manchen *Formica*-Kolonien vor, daß die früher sorgfältig gepflegten alten *Atemeles*, nachdem für ihre Larvenerziehung durch die Ameisen hinreichend gesorgt ist, von ihren ehemaligen Pflegerinnen aus Naschhaftigkeit zerrissen und verspeist werden[1]. Es steht also außer Zweifel, daß die *Formica* ihre so wohlschmeckenden echten Gäste fressen können — wenn sie nur wollen! Aber warum wollen sie es denn unter normalen Verhältnissen nicht, solange die Käfer und deren Brut auf die gastliche Pflege ihrer Wirte angewiesen sind?

Diese Frage läßt uns bereits den innigen Zusammenhang ahnen, in dem das hier behandelte psychologische Problem[2] mit einem tieferliegenden teleologischen steht. Die Lebensschicksale von *Lomechusa* und *Atemeles* in den Nestern der Ameisen stellen sich zwar für den Blick des Beobachters wie ein buntes Gewebe von tausend Einzelerscheinungen dar, die von den wechselnden Gefühlszuständen der Gäste und der Wirte und von unzähligen äußeren Zufälligkeiten abhängig sind. Und doch vereinigen sich die scheinbar so wirr durcheinanderschießenden Fäden dieses Gewebes schließlich zu einem kunstvollen Gesamtbilde der Naturharmonie, das biologisch gesetzmäßige Züge aufweist und die Arterhaltung jener Gäste durch die Pflege ihrer Wirte zum Ausdruck bringt[3]. Sowohl die Käfer wie die Ameisen folgen hierbei nur ihren instinktiven Trieben, deren individuelle Betätigung von den augenblicklichen Sinneseindrücken in mannigfaltigster Weise ausgelöst wird; und doch beherrscht ein einheitlicher Gedanke dieses ganze Getriebe wie die leitende Idee eines lebendigen Dramas, nur mit dem Unterschiede, daß den kleinen Spielern die freie Willensbetätigung fehlt. Um diese Harmonie zu würdigen, müssen wir auf das teleologische Problem etwas näher eingehen.

---

[1] G. 75 109.

[2] Weitere Ausführungen über dasselbe siehe G. 116—124: Die Gastpflege ein Problem der Tierpsychologie.

[3] Vgl. G. 77 110 ff.

Wir können mit Erich Becher[1] auf Grund der biologischen Tatsachen eine dreifache Zweckmäßigkeit unterscheiden: eine selbstdienliche, eine artdienliche und eine fremddienliche. Die selbstdienliche befriedigt die Bedürfnisse des Individuums, die artdienliche ist auf die Erhaltung der betreffenden Art gerichtet, die fremddienliche kommt nicht der eigenen Art, sondern einer fremden zu gute. Die Betätigung der individuellen Naschhaftigkeit gehört zunächst in den Bereich der selbstdienlichen Zweckmäßigkeit, weil sie eine Befriedigung des Nahrungstriebes bezweckt. Sie ist jedoch bei der eigenen Brutpflege gesetzmäßig dem Ziele der Arterhaltung untergeordnet, also der artdienlichen Zweckmäßigkeit[2], und deshalb führt sie zur Brutpflege, nicht zum Brutfraß. Schon hier zeigt sich klar eine höhere Gesetzmäßigkeit in der Regelung der Naschhaftigkeit, ohne welche eine Entwicklung von Insektenstaaten überhaupt unmöglich war. Die Einzelameise selber weiß nichts von diesem höheren Ziele, sie folgt nur blindlings den Regungen ihres Appetites. Daß dieselben zielstrebig geordnet sind, kommt auf Rechnung einer höheren Weisheit, welche die Instinktanlage des Tieres — die erbliche Anlage seines sinnlichen Erkenntnis- und Begehrungsvermögens[3], zweckdienlich geordnet hat für die Ziele der Arterhaltung. Die nämliche individuelle Naschhaftigkeit der Ameise steht aber bei der Gastpflege im Dienste einer fremden Art. Die Pflege der *Lomechusini* durch *Formica* ist ja durch und durch fremddienlich, wie wir vorhin als biologische Tatsache nachgewiesen haben. Daher werden die so angenehm zu beleckenden Käfer und deren Larven unter normalen Verhältnissen nicht aufgefressen, was die Naschhaftigkeit noch mehr befriedigen würde, sondern sie werden als echte Gäste gepflegt, gefüttert und erzogen. Wären die *Formica* intelligente Realpolitiker, so müßten sie auf Grund der Erfahrungen, die sie bei der mehrere Jahre nacheinander sich wiederholenden *Lomechusa*-Zucht machen, durch Schaden klug werden und

[1] Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. Leipzig 1917. Vgl. auch das Referat von F. Theissen S. J. (†): Neue Beiträge zur Frage nach der Zweckmäßigkeit in der Natur (diese Zeitschrift 95 [1918] 4. Heft); E. Klein, Die fremddienliche Zweckmäßigkeit (Archives trimestrielles de l'Institut Grand-dacal, Luxemburg 1918) siehe auch G., VI.—VIII. Kapitel.

[2] Das nämliche wie für die Brutpflege gilt auch für die übrigen auf die Fortpflanzung bezüglichen Instinkttätigkeiten der Tiere, in denen die selbstdienliche Zweckmäßigkeit ebenfalls im Dienste der Arterhaltung steht.

[3] Über diese Definition des Instinktes siehe G. 117 und die dort angegebene Literatur.

einsehen, daß die Erziehung dieser Gäste ein zu kostspieliges Vergnügen ist, das sie an den Bettelstab bringt; also — würden sie sagen — fressen wir diese Schmarotzer lieber auf, zumal sie so gut schmecken! Und doch tun die Wirte das nicht, sondern die Neigung zur Pflege und Zucht jener Käfer wird sogar um so eifriger, je länger sie damit fortfahren. Ihre Gastpflege ist eben durch eine höhere Gesetzmäßigkeit zugunsten einer fremden Tierart so geordnet, daß die Betätigung der individuellen Naschhaftigkeit hier einen ausgesprochen fremddienlichen Charakter annimmt. Da die spezifischen Gastpflegeinstinkte tatsächlich erblich sind, muß bereits in ihrer Erbanlage die gesetzmäßige Hinordnung auf das Wohl der betreffenden Gastart eingeschlossen sein. Durch die eigenartige Betätigung der Gastpflege ist auch dafür gesorgt, daß die Pflege der Gastart, obwohl sie auf Kosten der Wirtsart erfolgt, nicht zur Ausrottung der letzteren führen kann, wodurch ja auch die Existenz der Gastart selber untergraben würde [1]. Hierin müssen wir eine Harmonie zwischen artdienlicher und fremddienlicher Zweckmäßigkeit erblicken, die sich zur „gemeinschaftdienlichen Zweckmäßigkeit“ [2] vereinen, welche nur ein anderer Ausdruck ist für den Einklang zwischen den Einzelzwecken der verschiedenen Tierarten, durch den das Gleichgewicht in der lebenden Natur aufrecht erhalten oder wiederhergestellt wird.

Wir haben somit auf Grund der biologischen Tatsachen eine dreifache Harmonie festgestellt zwischen der selbstdienlichen, der artdienlichen und der fremddienlichen Zweckmäßigkeit in der Gastpflege der Ameisen. In der normalen Brutpflege, die sich auf die eigenen Nachkommen bezieht, ist die in der individuellen Naschhaftigkeit sich betätigende selbstdienliche Zweckmäßigkeit dem Ziele der Arterhaltung, also der artdienlichen Zweckmäßigkeit, harmonisch zugeordnet. In der Gastpflege sind beide, die selbstdienliche wie die artdienliche Zweckmäßigkeit, auf die fremddienliche hingerichtet und dadurch zugleich mit letzterer auch der gemeinschaftdienlichen Zweckmäßigkeit harmonisch eingefügt. Woher, so müssen wir uns jetzt fragen, woher stammt diese dreifache instinktive Harmonie, die in der Gastpflege der Ameisen sich bekundet?

Aus der „eigenen Intelligenz“ der Ameisen kann sie nicht stammen; das haben wir bereits zur Genüge gezeigt. Ebensowenig oder noch viel

---

[1] Siehe hierüber S. 34 ff. 42 ff. 110.

[2] Diese Bezeichnung stammt von Herm. Kranichfeld. Siehe dessen gehaltvolle Abhandlung: Gemeinschaftdienliche Zweckmäßigkeit, die Lösung des Problems der Dysteleologien (Naturwissenschaftliche Wochenschrift 1921, Nr. 36, 513—523).

weniger ist sie erklärlich durch die Zufallstheorie des Darwinismus, welche die Erscheinungen der Gastpflege wie jene der normalen Brutpflege durch das Überleben des Passendsten im Kampfe ums Dasein entstehen läßt; vom Standpunkte der Selektionstheorie aus ist ja die Entwicklung spezifischer Gastpflegeinstinkte das Unpassendste, was sich nur denken läßt, weil sie ihren Besitzern statt Nutzen Schaden bringt. Auch diese Erklärung versagt somit vollständig. Wir müssen daher, wenn wir nicht auf folgerichtiges Denken Verzicht leisten wollen, zu dem Schlusse kommen: nur eine höhere Weisheit kann die Ursache jener dreifachen Harmonie in der Gastpflege der Ameisen sein; denn nur sie kann die Instinktanlage so geordnet haben, daß, wie in der normalen Brutpflege die selbstdienliche Zweckmäßigkeit der artdienlichen untergeordnet ist, so in der Gastpflege sowohl die selbstdienliche wie die artdienliche Zweckmäßigkeit der fremddienlichen harmonisch zugeordnet sind und sich mit ihr zum höheren Einklange der gemeinschaftdienlichen Zweckmäßigkeit verbinden. Und wenn wir mit der Entwicklungstheorie die spezifischen Gastpflegeinstinkte als etwas stammesgeschichtlich Gewordenes betrachten, das durch die gegenseitige Anpassung von Gast und Wirt im Laufe von Hunderttausenden von Jahren sich ausbildete und vielleicht auch heute noch nicht völlig abgeschlossen ist[1], so müssen wir die höhere Weisheit, welche die ursprüngliche Instinktanlage der Ameisen so gesetzmäßig ordnete, daß sich aus der normalen Brutpflege neue spezifische Gastpflegeinstinkte entwickeln konnten, um so mehr bewundern. Die Entwicklungstheorie macht also die Annahme einer höheren Weisheit, welcher die Naturgesetze entstammen, auch hier nur um so gebieterischer.

So hat uns denn die Gastpflege der Ameisen schließlich bis an die Schwelle des höchsten metaphysischen Problems geführt, welches lautet: Wie haben wir uns jene gesetzgebende höhere Weisheit zu denken? Ist sie im monistischen Sinne als „Weltseele" aufzufassen oder im theistischen als „schöpferische Intelligenz"?[2]

---

[1] Hierauf weisen uns die Beziehungen der größeren Arten und Rassen von *Atemeles* zu ihren Larvenwirten aus der Gattung *Formica* hin; siehe G. 55. Im III. Kapitel jener Arbeit ist das relative Alter des Gastverhältnisses der verschiedenen Gattungen und Arten der *Lomechusini* näher behandelt.

[2] G. 125—136. Diese Ausführungen konnten hier nur kurz zusammengefaßt werden. Nach Gutberlet (Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1920, 370) bilden sie „eine glänzende Theodizee".

Erich Becher kommt in seiner Untersuchung über die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen (103 ff.) zu dem Ergebnis, daß dieselbe weder durch die Naturzüchtung des Darwinismus noch durch den Psycholamarckismus Paulys, welcher das Protoplasma der Gallenpflanze durch die Lust- und Unlustgefühle seines tierischen Schmarotzers psychisch beeinflussen läßt, befriedigend erklärlich sei. Bezüglich der Unzulänglichkeit der Naturzüchtung stimmen wir mit ihm überein; die psycholamarckistische Annahme eines seelischen Bewußtseins der Pflanze lehnen wir dagegen als eine dichterische Erfindung ab, welche biologisch und philosophisch unhaltbar ist. Becher spricht sich für den Psycholamarckismus aus, hält ihn jedoch nicht für ausreichend zur Erklärung der zweckmäßigen Fürsorge, welche die Gallenpflanze für das Wohl ihres Parasiten, des Gallentieres, trifft. Um diese Lücke auszufüllen, greift er zur „Hilfshypothese" eines „überindividuellen Seelischen", welches in das psychische Leben der Gallenpflanze wie des Gallentieres hineinrage und ein Stück oder ein Schößling einer „Weltseele" sei. — So sehr wir auch anerkennen, daß die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Gallenpflanzen ebenso wie jene der Gastpflegeinstinkte der Ameisen ohne die Annahme einer überindividuellen Intelligenz, einer höheren Weisheit, welche die Beziehungen der verschiedenen Wesen zueinander harmonisch geordnet hat, unerklärlich ist, so wenig befriedigend erscheint uns die psychomonistische Fassung jenes intelligenten Prinzips, welche Becher vertritt. Was soll uns denn eine Weltseele nützen, die Stücke oder Schößlinge hat? Wenn das Denkprinzip nicht einfach ist, kann es überhaupt nicht denken, weil die Einheit des Bewußtseins fehlt. Das „überindividuelle Seelische" muß aber mit seinem geistigen Bewußtsein die Entwicklungsgesetze der Pflanzen- wie der Tierwelt umfassen; sonst kann es die ersteren nicht den letzteren zweckmäßig unterordnen und letztere wiederum zueinander in zielstrebige Wechselbezeichnung setzen. Wir haben also eine weltumspannende Weisheit zur Lösung des Problems der fremddienlichen Zweckmäßigkeit nötig, und zwar eine Weisheit, welche nicht wie Bechers Weltseele nur als Lückenbüßerin das Unvermögen der natürlichen Ursachen ergänzt, sondern das *ganze* natürliche Geschehen, das sie einheitlich angeordnet hat, *durch die eigene Selbsttätigkeit* der natürlichen Ursachen sich entwickeln läßt. Zudem leidet die psychomonistische Auffassung Bechers an den unlösbaren Widersprüchen des metaphysischen Monismus, die allein vom Theismus folgerichtig vermieden werden. Die „Weltseele" soll unermeßlich weise sein, und doch

ist sie unermeßlich unweise, weil sie substantiell identisch ist mit den vernunftlosen Einzelwesen!

Hätte Becher die theistische Weltanschauung tiefer geprüft, so würde er ferner wohl erkannt haben, daß nicht sie, sondern gerade die monistische Auffassung es ist, welche schreiende Disharmonien und Dysteleologien umschließt. In der fremddienlichen Zweckmäßigkeit der Gallenpflanzen finden wir ebenso wie in der Gastpflege der Ameisen die merkwürdige Erscheinung, daß der Gastgeber selbst keinen Nutzen, sondern vielmehr Nachteil hat von den Einrichtungen, die er zugunsten seines Gastes trifft. Die gallentragende Pflanze könnte nicht bloß ebensogut ohne Gallen existieren, sondern sie wäre besser daran ohne sie. Das nämliche gilt für die Ameisenkolonien bezüglich ihrer echten Gäste. Wenn somit in der gallenerzeugenden Pflanze Wachstumsgesetze sich finden, die auf das Wohl eines fremden Schmarotzers berechnet sind, und wenn in den gastpflegenden Ameisenkolonien spezifische Instinkte sich betätigen, die auf Kosten der eigenen Nachkommenschaft den fremden Gästen dienstbar sind, so haben wir in beiden Fällen einen offenkundigen Widerstreit zwischen den Einzelzwecken der artdienlichen und der fremddienlichen Zweckmäßigkeit vor uns. Die Gallenpflanze schädigt sich selber durch die Erzeugung ihrer Gallen, ebenso wie die Ameisen sich selber schädigen durch die Züchtung ihrer schlimmsten Feinde. Dieser Widerstreit der Einzelzwecke wird zum offenbaren Widerspruch in der monistischen Weltauffassung; denn ihre „Weltseele" ist ja substantiell identisch mit den Einzelwesen, welche die Träger der einander widerstreitenden Einzelzwecke sind. Die Weltvernunft schädigt daher sich selber, wenn sie die Gallenpflanze durch die Gallen und die Wirtsameisen durch ihre Gäste schädigen läßt. Sie frißt sich in beiden Fällen selber auf, wenn die Gallen von den Säften der Wirtspflanze, und wenn die Gäste von der Brut ihrer Wirte zehren. Das sind in der Tat unlösbare Disharmonien und Dysteleologien in einer hochweisen „Weltvernunft".

Fassen wir dagegen das intelligente Prinzip, das der fremddienlichen Zweckmäßigkeit zugrunde liegt, im theistischen Sinne als substantiell verschieden von den Weltdingen, als persönliche, göttliche Weisheit, so wird der Widerstreit der Einzelzwecke in eine wundervolle Harmonie zwischen der selbstdienlichen, der artdienlichen und der fremddienlichen Zweckmäßigkeit verwandelt. Denn dann ist ja das Wohl der Einzelwesen und der Einzelarten nicht Selbstzweck, sondern dient dem höheren Zwecke der

Naturordnung, der gemeinschaftdienlichen Zweckmäßigkeit, welche die Zielstrebigkeit der lebenden Wesen untereinander zu einem einheitlichen Plane verbindet, der die Entwicklung der Trillionen von Einzelwesen und der Millionen von Einzelarten seit dem Beginne des organischen Lebens auf unserer Erde umschließt. Durch die in den Keimesanlagen — in den Genen des Mendelismus — verkörperten organisch-psychischen Entwicklungsgesetze wird die Geschichte der ganzen Organismenwelt zu einem lebenden Gemälde voll selbständiger Harmonie, in welchem das Leben der einen dem Leben der andern dient und selbst der Tod der Individuen wie der Arten dem Aufblühen neuen Lebens dienstbar gemacht ist.

Da aber die Anpassungsgesetze der Organismen nicht bloß die Beziehungen der lebenden Wesen zueinander regeln, sondern auch ihre zweckmäßige Reaktionsfähigkeit auf die von der ganzen Umwelt ausgehenden Entwicklungsreize, so muß jene höhere Weisheit, welcher die Harmonie der organischen Welt entstammt, auch sämtliche Naturgesetze, sowohl die des belebten wie des unbelebten Stoffes, einheitlich geordnet haben. Sie umfaßt das ganze Weltall mit allen seinen Entwicklungsvorgängen vom Anfange der Zeiten an zu einer universalen Weltordnung, welcher die Himmelskörper mit ihren Bildungs- und Bewegungsgesetzen ebenso harmonisch eingefügt sind wie die Entwicklungsgesetze der gesamten Pflanzen- und Tierwelt. So gelangen wir zu einer wahrhaft einheitlichen Weltauffassung, nach welcher der moderne Monismus so sehr verlangt, ohne sie jemals verwirklichen zu können[1]. Nur die Annahme einer schöpferischen Weisheit und Allmacht, welche als causa prima die ganze Welt aus der Fülle ihres Seins hervorgebracht hat und in ihr gegenwärtig und tätig bleibt, ohne die Selbsttätigkeit der Geschöpfe aufzuheben, vermag uns das große Welträtsel befriedigend zu lösen. Was Johannes Reinke[2] über die Erkenntnis Gottes aus der Organismenwelt sagt, das gilt auch für die Gesamtheit der Natur und ihrer Gesetze:

„Die Kenntnis der Natur führt unausweichlich zur Gottesidee, und gerade nach den Gesetzen der Kausalität sind wir nach meinem Dafürhalten des Daseins Gottes ebenso sicher wie des Daseins der Natur. Mag eine skeptische Philosophie dieser Folgerung auch nur einen bescheidenen

---

[1] Vgl. Die christliche Weltauffassung im Lichte der modernen Forschungsergebnisse (diese Zeitschrift 100 [1920] 125 ff.) 138.

[2] Die Welt als Tat[5] 479.

Grad von Wahrscheinlichkeit zumessen oder sie sogar für ‚unphilosophisch‘ erklären; der nach den Methoden der Induktion und der Analogie schließende Naturforscher wird in der Zurückführung des Daseins und der Eigenschaften der Organismen auf eine schaffende Gottheit nicht nur die begreiflichste, sondern die einzig vorstellbare Erklärung finden; ihm folgt sie mit überzeugender Logik aus den Tatsachen."

Was einst vor fast zwei Jahrtausenden der Völkerapostel (Röm. 1, 19 ff.) den Heiden des alten Griechenlands und Roms vorhielt, das bringt hier ein Biologe des 20. Jahrhunderts seinen neuheidnischen Zeitgenossen wiederum zum Bewußtsein als echt wissenschaftliches Ergebnis der modernen Forschung: daß Gottes Dasein und seine ewige Weisheit und Macht in den Geschöpfen sich offenbart, und daß heute wie ehedem jeder Naturforscher, der seinen Verstand nur richtig gebrauchen will, aus der Erkenntnis der Natur zur Erkenntnis Gottes mit Sicherheit emporsteigen kann und muß, trotz aller Scheingründe, mit denen der Agnostizismus seit Kant den teleologischen Gottesbeweis zu umnebeln versucht hat.

So klingen denn auch für uns die philosophischen Probleme, die in der Gastpflege der kleinen Ameisen verborgen sind, aus in das schöne Wort Linnés[1]:

„O Jehova, wie großartig sind deine Werke!
Wie weise hast du sie gemacht!"

[1] In der Einleitung seines Systema Naturae. Vgl. diese Zeitschrift 76 (1909) 438.

Erich Wasmann S. J.

Opfermahl oder Kommunionandacht?[1]

In manchen Kreisen will man ein Abflauen der Freudigkeit beobachtet haben, mit der die Kommuniondekrete Pius' X. begrüßt worden waren. Viele der bestgesinnten Seelen klagen, sie seien dem Kraftaufwand an religiösen Gefühlen, den die meisten Gebetbücher bei der Vorbereitung auf die Kommunion und der nachfolgenden Danksagung als etwas Selbstverständliches zu fordern scheinen, nicht gewachsen; alle Absperrung der Sinne gegen die Außenwelt, alle Zusammenfassung und Anspannung der seelischen Kräfte reiche auf die Dauer nicht aus, Tag für Tag oder auch nur alle Sonntage dem Herrn der Seele den Empfang zu bereiten, der seiner Würde entspreche. Die natürliche Folge davon ist, daß gerade die Besten sich mit dem Gedanken abgeben und ihn auch zu betätigen anfangen, seltener den göttlichen Gast bei sich aufzunehmen. Sie gehen so dem zweifachen Selbstvorwurf aus dem Wege, einerseits sich nicht genug Mühe für den Empfang gegeben, anderseits nicht den Grad reiner Gottesliebe erklommen zu haben, den der tägliche Umgang mit dem Allerhöchsten ihrer und ihrer Führer Ansicht entsprechend bewirken sollte.

Da scheint die Frage berechtigt, ob denn das Ziel nicht zu hoch gesteckt, ob die Mittel auch recht ausgewählt, ob die ganze seelische Einstellung die gottgewollte und naturgemäße sei.

Wenn man das Bemühen der sogenannten „Kommunionandachten" ins Auge faßt, bei jeder Gelegenheit einen Abgrund des Bewußtseins der eigenen Nichtigkeit und dann unmittelbar darauf einen Gipfelpunkt glühendster

[1] Die Frage ist in den letzten Jahren wiederholt besprochen worden. Meist wird sie in der Form gestellt: Kommunion in oder außerhalb der Messe? Die grundsätzliche wie die geschichtliche Untersuchung dieser Frageform gelangt zu dem Ergebnis, daß eine einfache Entscheidung für das eine oder andere nicht möglich ist. Die alte Christenzeit kannte die Kommunion in beiden Formen, und die Kirche erkennt bis heute Gründe an — fordert freilich auch solche —, die eine Kommunion außerhalb der Messe zulassen. Die folgenden Darlegungen fassen die Frage von einer andern Seite an, nämlich von der dogmatisch-liturgischen Einstellung der Seele gegenüber Christus, dem Herrn, beim Kommunizieren. Aus ihrer Beantwortung ergibt sich die Entscheidung in obiger Frage von selbst.

Liebe zu erreichen, so wird man geneigt sein, die psychologische Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens anzunehmen. Diese Steigerung menschlicher Gefühle mag an einem tiefergreifenden Festtage unserem Seelenleben entsprechen, täglich läßt sie sich ohne Schädigung der Natürlichkeit und Gesundheit nicht erzwingen. Was aber der menschlichen Natur nicht bekommt, kann nicht gottgewollt sein.

Woher nun dieses mitunter angstvolle Suchen nach gesteigerten Gefühlen der Demut und Liebe? Dieses beklommene Anrufen der Heiligen und besonders der Gottesmutter um Vertiefung und Ersatz des aus sich selbst Unzulänglichen, Mangelhaften, Unerreichbaren?

Zwei Gedanken und Vorstellungen scheinen den „Kommunionandachten" Inhalt und Form gegeben zu haben. Erstens: Christus kommt als der unendliche Gottkönig zu dem armen Sünder, als der liebende und liebewerte Bräutigam zu der liebearmen Seele. Daß ein schwaches Menschenkind hier versagen muß, bedarf keiner weiteren Erörterung; dies um so mehr, wenn dem vielerseits wenig geachteten Herrn auch noch Ersatz für die Untreue und Kälte anderer geboten werden soll.

Sodann erscheint die Kommunion als selbständige Größe, losgelöst von andern liturgischen Formen, insbesondere losgelöst von einer höheren Einheit, der sie nur als untergeordneter Bestandteil eingegliedert wäre. Man wird angeleitet, zu irgendeiner Zeit zu kommunizieren; fast mit einer gewissen Vorliebe vor der Messe, die dann als Danksagung für die Kommunion benutzt wird; wenn aber in der Messe, so eignet dieser nur der Wert einer Vorbereitung auf die Kommunion als den Augenblick, dem alles zu dienen hat. Das Opfer droht zu einem bloßen Mittel herabzusinken, Christus für die Kommunion gegenwärtig zu erhalten.

Was dachte Christus selbst über die Kommunion? Was dachte und denkt die Kirche, seine Stellvertreterin? Was lehrt uns die Geschichte der Kommunion, die Geschichte ihrer Auffassung, ihrer Einordnung in den liturgischen Zusammenhang, ihrer Betätigung seitens der Gläubigen, ihrer Empfehlung seitens der Spender?

Die Beantwortung dieser Fragen dürfte geeignet sein, Licht auszubreiten über ein rechtes Begreifen der Kommunion und den Weg zu weisen zum Ziele einer vollkommenen und fruchtreichen Anteilnahme.

Christus, der Herr, weilt am See Tiberias. Tausende hatte er tags zuvor in wunderbarer Brotvermehrung gespeist. Die Menge hatte in flammender Begeisterung gerufen: „Das ist wahrhaftig der Prophet!" Und

wäre er bei ihr geblieben, sie hätte ihn zum König ausgerufen und ihm gehuldigt. Er aber war dem aus dem Wege gegangen. Heute hat er eine Forderung an die gleiche Menge: Glaubet an mich als den Gesandten Jahves; glaubet an mich als das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, der wird nicht fürder hungern; wer an mich glaubt, den wird fürder nicht dürsten. Das ist der Wille dessen, der mich gesandt, daß jeder, der an mich glaubt, ewiges Leben habe, und daß ich ihn auferwecke am Jüngsten Tage. „Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste Manna gegessen und sind gestorben. Dies ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, damit der, der davon ißt, nicht sterbe. Wenn einer von diesem Brote ißt, wird er in Ewigkeit leben. Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt." „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so habt ihr das Leben nicht in euch. Wer aber mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben in sich, und ich werde ihn am Jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist in Wahrheit eine Speise und mein Blut ist in Wahrheit ein Trank" (Joh. 6).

Das sind klare Worte. Und die Wiederholung der wichtigen Gedanken offenbart uns, worauf der Nachdruck zu legen ist.

Der Herr fordert Glauben, aber in diesem Zusammenhang nicht an seine Gotteswürde, sondern an seine Sendung vom Vater als das Brot des Lebens. Dieser Glaube schließt Anerkennung in sich. Christus besteht auf ihr. Dieser Glaube fordert Anbetung und Huldigung. Christus spricht heute n i c h t von ihr. Er ist das Brot der Seelen, er ist Speise und Trank. Er will wie Speise und Trank genossen werden. Noch mehr. „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt." Also nicht das Fleisch einfachhin, sondern das für die Erlösung und Neubelebung der Welt dargebrachte, geopferte Fleisch. Dem Vater soll es für das Leben der Welt dargeboten werden, den Seelen soll es zum Leben dienen. Als Opfer eine Huldigung an den ewigen Gott und Vater, aber als geopferte Speise, als Kommunion, ein lebenspendendes Geschenk an die Menschen. So ist die Kommunion nach des Herrn Voraussage nicht eine Huldigung vor seiner göttlichen Würde, sondern ein stärkendes Opfermahl für die lebensschwache Menschheit.

Christus, der Herr, begeht mit den Zwölfen am Vorabend des großen Erlösungsopfers die letzte Paschafeier nach alttestamentlicher Bestimmung. Das Lamm war im Tempel „Jahve geschlachtet" d. h. geopfert worden,

im häuslichen Kreise wurde es dann als Opferspeise unter Gebet genossen. Ein neues Pascha bereitet heute der Herr den Seinen. Er nimmt Brot, bricht es unter Danksagung an den Vater — in irgendeiner Form, aber im eigentlichen Sinne des Wortes verband er damit eine Darbietung an den Vater, ein Opfer — und reicht es seinen Jüngern mit den Worten: „Nehmet und esset alle davon, denn das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Tuet auch ihr so zu meinem Gedächtnis." Da sie nun gegessen, nimmt er einen Becher mit Wein, spricht auch über ihn die Danksagung an den Vater und reicht ihn den Seinen mit den Worten: „Trinket alle daraus, denn es ist das Blut des Neuen Bundes, das für euch und viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tuet auch ihr so zu meinem Gedächtnis."

Hier ist die Vorausverkündigung Wirklichkeit geworden. Opferleib und Opferblut eines Neuen Bundes reicht Christus den Aposteln. Nicht zur Anbetung, nicht zur Huldigung an den Vater — sie geht voraus im Opfer, sondern zum Genusse und zum Gedenken. Speise und Trank will er denen sein, die an ihn glauben. Aber nicht Speise und Trank schlechthin, sondern Opferspeise und Opfertrank. Tischgemeinschaft will er ihnen durch sich selbst mit seinem Vater gewähren, dem er für sie gehuldigt.

Spärlich fließen die geschichtlichen Quellen über die Kommunion in der ersten christlichen Zeit. Aber wo sie uns Wasser der Erkenntnis zuführen, da offenbaren sie uns zwei Tatsachen: die Kommunion gilt als Opfermahl, und die Kommunion gilt als selbstverständlicher Teil der Opfermesse, für alle, die an ihr teilnehmen.

Paulus warnt die Korinther vor dem Götzendienst und spricht dabei die bekannten Worte: „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? . . . Alle teilen wir uns in das eine Brot. . . . Sind nicht die, welche die Opfergaben essen, Genossen des Altares? . . . Das Opfer, das sie (die Heiden) darbringen, bringen sie den Dämonen und nicht Gott dar. Ich will aber nicht, daß ihr mit den Dämonen Gemeinschaft habt. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Becher der Dämonen; ihr könnt nicht am Tische des Herrn teilhaben und zugleich am Tische der Dämonen" (1 Kor. 10, 16 ff.). Bald darauf (11, 20) bezeichnet er wiederum die Feier der heiligen Geheimnisse als „das Essen des Herrnmahles"; und damit wir nicht im Zweifel sein können, um was es sich dabei handelt, berichtet er den Ver-

lauf des letzten Abendmahles unseres Herrn mitsamt dem Auftrag, zum Gedenken das gleiche zu wiederholen.

Auch einem Paulus also ist die Kommunion keine selbständige Größe, sondern das Mahl nach vollbrachtem Opfer. „Wir haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen, die dem Zelte (des Alten Bundes) dienen" (Hebr. 13, 10).

Die älteste Christenheit feierte nicht jeden Tag die heiligen Geheimnisse, aber sie kannte keine Messe, in der nicht alle Anwesenden kommunizierten. Noch waren die Gemeinden kleiner, es lag etwas Anheimelndes über der ganzen Versammlung, die das Bewußtsein gemeinschaftlicher Anteilnahme am großen Erlösungsgut lebendig in sich trug. Der Bischof leitete die heilige Handlung, Priester und Diakone, der übrige Klerus und die Gläubigen standen um den Altar, von dem die gemeinsame Huldigung zu Gott emporsteigen sollte. Dem Opfer beiwohnen, mitopfern, und dabei nicht vom Geopferten genießen, nicht kommunizieren, das war ihnen ein fremder Begriff. Als Juden und Heiden hatten sie es nicht gekannt, als Christen um so weniger, da sie doch in der Opferspeise ihren Erlöser selbst genießen durften.

Auch die Kinder kommunizierten. Gleich nach der Taufe reichte man ihnen in der Taufmesse den geheiligten Wein, solange sie keine feste Speise zu sich nehmen, oder beide Gestalten, wie den Erwachsenen, sobald sie beide genießen konnten[1].

Stehend wohnten die Gläubigen dem Opfer bei, stehend empfingen sie auch die Kommunion, der Klerus am Altar und im Altarraum, die Laien

[1] Etwaige Überreste des eucharistischen Mahles der Erwachsenen gab man gern an den folgenden Tagen den Kindern, eine Gewohnheit, die sich bis ins 6. Jahrhundert erhielt. Kinder erhielten auch die Wegzehrung vor dem Tode. Im 9. Jahrhundert setzte eine Bewegung gegen die Kommunion der kleinen Kinder ein. Die Ehrfurcht vor der von ihnen unmöglich würdig geachteten Gegenwart Gottes bot den Anlaß dazu. Im 13. Jahrhundert hatte die Ansicht, den Kindern sei die Kommunion nicht zu reichen, ziemlich überall den Sieg davongetragen; in Schweden erhielt sich die andere Gewohnheit noch bis ins 15. Jahrhundert. Mit dem immer seltener werdenden Empfang der Kommunion seitens der Erwachsenen schwand auch die Kinderkommunion fast ganz. Das Trienter Konzil lehnte die Pflicht der Kinderkommunion ab, weil kleine Kinder keine schwere Sünde begehen und so das in der Taufe erworbene Gnadenleben nicht verlieren könnten. Wir selbst sind in unserer Zeit Zeugen einer von der kirchlichen Obrigkeit unterstützten Bewegung, den Zeitpunkt der Kinderkommunion vom Alter etwa der Schulentlassung auf jenes der Unterscheidungsmöglichkeit des eucharistischen Brotes vom gewöhnlichen hinaufzusetzen. Das Kirchliche Gesetzbuch spricht von einer Pflicht der Kommunion mit dem Zeitpunkt des Gebrauches der Vernunft (Kan. 859).

an den Chorschranken — der heutigen Kommunionbank vergleichbar — oder wo sie gerade in der Kirche standen, indem Priester und Diakone ihnen das „geopferte" Brot des Lebens mit den Worten: „Der Leib des Herrn" in die geöffnete rechte Hand legten, den Kelch aber zum Tranke darreichten. Denen, die am Opfer nicht hatten teilnehmen können, überbrachten Diakone oder Laien[1] das Opfermahl unter beiden oder einer der beiden Gestalten. Die Bischöfe sandten es sich gegenseitig zu als Zeichen der Gemeinschaft in Christus.

Da die heilige Messe nicht jeden Tag, sondern wahrscheinlich nur am Tage des Herrn und einigen andern gelesen wurde, so ließ das Verlangen, den Leib Christi häufiger zu genießen, den Brauch aufkommen, vom erhaltenen Brote des Lebens mit nach Hause zu nehmen und es dort morgens vor der leiblichen Nahrung als Speise der Seele zu kosten. Daher kommt es, daß wir im 2. Jahrhundert Nachrichten erhalten von einer täglichen Kommunion, ohne daß auch täglich die eucharistischen Geheimnisse gefeiert wurden; daß ferner der Gedanke Platz griff, die Eucharistie wenigstens dann nüchtern zu genießen, wenn keine Messe gelesen wurde. Diese tägliche Kommunion blühte besonders in den Zeiten der Verfolgung, indem man sich für die Glaubensproben, die jeder Tag in der Form einer Aufforderung zum Götzenopfer bringen konnte, durch den Genuß des „Brotes der Starken" kräftigen wollte, das vom Altar des wahren Gottes genommen war.

Seit dem 4. Jahrhundert erlahmte der Eifer. Zunächst unterließ man die häusliche Kommunion und ging nur zum Tische des Herrn, so oft man der heiligen Messe beiwohnte. Aber auch dabei griffen Mißbräuche um sich. Das Konzil von Saragossa vom Jahre 380 sah sich veranlaßt, solche von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, die zwar den Leib des Herrn in der Hand empfingen, ihn aber dann nicht als Speise genossen. Chrysostomus klagt in Konstantinopel wiederholt über den Mangel an Beteiligung; die einen wohnten der Messe nicht bei, die andern wollten nicht kommunizieren; eifern mußte er gegen solche, die nur an Ostern das eucharistische Brot zu sich nahmen. In den Klöstern lebte der Brauch einer häufigen oder täglichen Kommunion weiter; bei den guten Laien drang man zu Anfang des Mittelalters wenigstens noch auf die sonntägliche Kommunion (Synode von Aachen, 836).

---

[1] Die Gewohnheit, daß auch Frauen die Kommunion (außerhalb der Kirche) austeilten, erhielt sich nachweisbar bis ins 9. Jahrhundert, da die Synode von Paris es im Jahre 829 noch besonders verbieten mußte.

Aber das Fernbleiben der Gläubigen war nicht aufzuhalten; es wurde nur schlimmer. Seitens der kirchlichen Behörden sah man sich infolgedessen veranlaßt, ein Mindestmaß für alle festzusetzen, die noch als Katholiken gelten könnten. Die Konzilien von Agde (506) und Tours (813) bestanden auf der Kommunion an den Hochfesten Weihnachten, Ostern und Pfingsten. Doch auch das wollte nicht helfen. Das Laterankonzil von 1215 sah sich genötigt, mit der Osterkommunion zufrieden zu sein. Die kirchliche Gesetzgebung forderte außerdem ein sonntägliches Beiwohnen der heiligen Messe. Einzelne Provinzialkonzilien suchten für ihre Diözesen die Pflicht der dreimaligen Kommunion im Jahre aufrechtzuerhalten; aber vergebens.

Wir fragen uns unwillkürlich nach den Ursachen dieses Abfalls vom ursprünglichen Ideal; als Abfall ist es tatsächlich stets empfunden worden. Man hat unter anderem hingewiesen auf die allgemeine Abnahme des religiösen Eifers, die dem Schwinden des Kampfes der Verfolgungen parallel ging; auf die zunehmende Verweltlichung weiter Kreise, die seit der Anerkennung der christlichen Religion seitens des Staates (Mailänder Edikt, 313) und der damit gegebenen Anteilnahme der Christen am öffentlichen Leben sich auswirkte. Aber das erklärt nicht, warum auch die Guten und Besten im Eifer des Kommunionempfanges ermatteten. So darf die Frage aufgeworfen werden, ob nicht ein Grund mitwirkte, der in der Stellung des christlichen Bewußtseins zu eben jenem gesucht werden muß, um den es sich bei der Kommunion handelt: zu Christus, dem Herrn. In der ersten Zeit stand sicher der Mittler- und Erlösergedanke im Vordergrunde: Christus ist der Gesandte des Vaters, der Weg zum Vater, die Nahrung des göttlichen Gnadenlebens, die Opferspeise für die Huldigung an den Vater und für das vom Vater seinen Gläubigen gespendete Opfermahl. Man lese nur die Briefe eines hl. Paulus und der apostolischen Väter. Überall tritt uns der Gedanke entgegen: zum Vater durch Christus, überall richtet sich das Gebet an den Vater durch Christus. Wohl ist er anerkannt als der göttliche Sohn, aber über das tiefere Verhältnis zu Gott stellt man keine Spekulationen an. Mit der Zeit erst tauchen die Erörterungen über Wesen, Natur und Person Christi auf, die besonders vom 4. Jahrhundert an scharf abgegrenzte Bestimmungen finden im Kampfe gegen die Häresien der Zeit. Christus ist der wahre Sohn Gottes, eines Wesens mit dem Vater, also Gott wie auch der Vater; aber zugleich wahrer Mensch, mit menschlicher Seele und menschlichem Leibe, aufgenommen, aber nicht aufgesogen von der göttlichen Natur des Logos, mit menschlichem Erkennen und mensch-

lichem Wollen, aber — und das ist in unserer Frage bedeutungsvoll — auch als Mensch anbetungswürdig wie Gott selbst eben wegen der tiefgehenden Vereinigung der beiden Naturen in der einen Person. Die großen Konzilien der Zeit sind die Haltepunkte dieser dogmatischen Entwicklung, angefangen mit dem von Nizäa (325), vorläufig abschließend mit dem Trullanum (680/1).

Das natürliche Ergebnis einer solchen Entwicklung mußte eine immer wachsende Ehrfurcht vor diesem Christus sein, der zwar als eucharistisches Brot auf dem Altar gegenwärtig wurde, dessen Gotteswürde aber in weiten Kreisen der Gläubigen stärker und klarer ins Bewußtsein trat. Sachlich lag keine Veränderung vor, aber das persönliche Erleben wurde ein anderes, ein tieferes. In der Tat erfahren wir im Orient und Okzident, daß ehrfürchtige Scheu vor dem heiligen Geheimnisse gerade die Besten von der Kommunion zurückhielt.

Hinzu kam aus dem gleichen Gedanken wachsender Ehrfurcht die Mahnung der Bischöfe, doch nur wohlvorbereitet zum Tische des Herrn zu gehen, und ihre Empfehlung der täglichen Kommunion nur an solche, die einen gewissen Grad der christlichen Vollkommenheit erreicht hätten. So stand Pflicht gegen Pflicht, Mahnung gegen Mahnung. Man sah sich genötigt, zu häufigerem Empfange zu drängen und dabei doch die Ehrfurcht zu mehren.

Die Folge war nur ein größeres Nachlassen seitens der Gläubigen.

Im 9. Jahrhundert mußte der sogenannte Abendmahlstreit um die rechte Formulierung der Gegenwart Christi in der gleichen Richtung größerer Ehrfurcht und Enthaltsamkeit wirken. Zudem gewöhnten die schon seit dem 7. Jahrhundert auftretenden Privatmessen Priester und Laien an Messen ohne Kommunion der Gläubigen, und der im 9. Jahrhundert beginnende Brauch des ungesäuerten Brotes lockerte das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Anwesenden beim Opfer und Opfermahl, indem die Gläubigen nicht mehr das zu heiligende Brot für den Gottesdienst stellten. Vollends der Kampf gegen die Berengarsche Irrlehre von der nicht wirklichen Gegenwart Christi (11. Jahrhundert) konnte nur dazu beitragen, den Glauben an diese Gegenwart ausdrücklicher und nachdrücklicher zu bekennen, die Ehrfurcht vor dem anwesenden höchsten Herrn zu steigern und der Anbetung und Verehrung des eucharistischen Christus selbständige Andachtsformen zu widmen.

So mehrte sich auf der einen Seite die Scheu vor dem Genuß des Lebensbrotes, auf der andern schuf man einen besondern eucharistischen

Kult, losgelöst von der früher allein bekannten Form des eucharistischen Opfers.

Während Benedikt von Aniane († 821) und Theodulf von Orleans († 821) noch die tägliche Kommunion des Konventes kennen, war selbst im Reformkloster von Cluny im 10. und 11. Jahrhundert nicht einmal mehr die sonntägliche üblich; man solle, heißt es in den „Gewohnheiten", Sonntags fünf Hostien konsekrieren, „damit die, welche wollen, kommunizieren können"[1]. Die Laienbrüder der Dominikaner kommunizieren im 13. Jahrhundert nur viermal im Jahre, den Brigittinnen erlauben ihre Konstitutionen von 1370 nur fünf Kommunionen im gleichen Zeitraum. Ein hl. Ludwig von Frankreich ging sechsmal im Jahre zum Tische des Herrn, eine hl. Elisabeth von Portugal nur dreimal. Im 16. Jahrhundert war es so weit gekommen, daß man sagen durfte: mehr als die einmalige Kommunion im Jahre sei den Laien zu verbieten. Und das alles aus Ehrfurcht und Scheu vor der verborgenen göttlichen Majestät.

Der gleiche Grundsatz der Ehrfurcht ließ neue Gewohnheiten aufkommen. Man ging dazu über, den Leib des Herrn zuerst den Frauen nicht mehr in die Hand, sondern auf ein besonderes Tüchlein zu legen (6. Jahrhundert in Gallien), dann den Gläubigen überhaupt sofort in den geöffneten Mund zu reichen (9. Jahrhundert). Die von den Päpsten Leo I. und Gelasius I. im 5. Jahrhundert noch eingeschärfte Kommunion des Kelches erfuhr zunächst insofern eine Änderung, als man das heilige Blut mittels eines Röhrchens aus dem Kelche genoß (9. Jahrhundert), dann mehr und mehr ganz unterließ. Im 13. Jahrhundert wurde dies das Übliche; schließlich begann man, die Kommunion nicht mehr stehend, sondern knieend zu empfangen.

Ohne Zweifel war die selbständige Verehrung der Eucharistie eine durchaus berechtigte Entwicklung des christlichen Kultus. Wir möchten heute nicht auf sie verzichten. Indessen verabsäumten ihre Förderer es, den lebendigen Zusammenhang mit der Quelle alles eucharistischen Lebens, dem heiligen Meßopfer, aufrechtzuerhalten. Dieses Verselbständigen konnte insbesondere der Wertung und dem Empfang der heiligen Kommunion nur zum Schaden gereichen.

Bis ins 6. Jahrhundert suchte man die Zusammengehörigkeit von Opfer und Opfermahl wenigstens insofern zu betonen, als denen, die nicht kom-

[1] Vgl. Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik II² 347.

munizierten, eigens für diesen Zweck in der Messe gesegnete, aber nicht in Christi Leib verwandelte Brote, sog. Eulogien, statt der wirklichen Kommunion gereicht wurden. Im 12. und 13. Jahrhundert galt der vor der Kommunion erteilte Friedenskuß als Ersatz. Einzelne Autoren betrachten auch den Segen am Schluß der Messe sowie das „Gebet über die Gläubigen" als Kommunionersatz. Aber wenn die Kommunion ausgeteilt wurde, so geschah es immer noch in der heiligen Messe, wie sie auch damals noch oft genug „Opfergabe" genannt wird.

Der Gebrauch einer Austeilung außerhalb der Messe soll auf die Mendikantenorden des 13. Jahrhunderts zurückgehen und dem Bestreben erwachsen sein, hierdurch die Häufigkeit der Kommunion zu steigern. Und wie man früher nach einem Ersatz für die ausfallende Kommunion in der Messe gesucht hatte, so ging man jetzt darauf aus, einen Ersatz für das Opfer vor der Kommunion zu schaffen. Diesem Bestreben sind viele der sog. Vorbereitungsgebete auf die Kommunion erwachsen, die den Gedanken der Hingabe und Sehnsucht entwickeln. Aber alle derartigen Bemühungen erwiesen sich nicht als erfolgreich. Die Gleichgültigkeit der großen Menge wurde immer größer, zu gleicher Zeit wuchs die Scheu der Guten vor dem Allerheiligsten.

Zudem schwand selbst in den Kreisen der Theologen zunehmend das Verständnis für die Messe als Opfer und damit der Kommunion als Opfermahl; phantasievolles Spiel mit Symbolen verdrängte die Einsicht in das wahre Wesen, und wo die Erkenntnis der Messe als Darbringung noch weiterlebte, fehlte oft das Wissen um Kern und Ziel der ganzen Handlung.

Die Neubelebung katholischen Denkens im 16. Jahrhundert brachte auch hier eine Wandlung. Das Trienter Konzil faßt das Problem an seiner tiefsten Wurzel und gibt zugleich die naturgemäße und gottgewollte Lösung, wenn es im 6. Kapitel des Meßopferdekretes den Wunsch ausspricht, die Gläubigen, die der Messe beiwohnen, möchten auch in der Messe kommunizieren, damit sie der Früchte des Opfers um so reicher teilhaftig würden. Die großen Männer der katholischen Reformation setzten sich ebenfalls für den Gedanken der häufigeren Kommunion ein; insbesondere weiß man von Karl Borromäus, er habe seine Pfarrer ermahnt, zum alten Gebrauch der Austeilung der Kommunion in der Messe zurückzukehren.

Kaum reiften die ersten Früchte, da begann der jansenistische Rigorismus sein Gift über die Kirche auszuhauchen. Ganze Klassen von Gläu-

digen schloß er als unwürdig vom Kommunionempfang aus, so die Verehelichten und Kaufleute; für eine entsprechende Vorbereitung aber forderte er die reinste Liebe zu Gott.

Hier liegt das Extrem jener Richtung, die aus der Kommunion einen Kultgegenstand macht, d. h. das Gegenteil von dem, was Christus der Herr mit ihr beabsichtigt hatte. Wohl verurteilten die Päpste solche Anschauungen. Aber die Menschen sind immer geneigt, das Strengere für das Bessere zu halten, auch dann, wenn es höheren Zielen widerstrebt. Und der kirchenfeindliche Geist des Josephinismus erwies sich als Träger jansenistischer Auffassungen bis in unsere Zeit hinein. Unbewußt leben sie in manchen Gläubigen fort, und ihre Verzweigungen finden sich hier und da auch in Gebet- und Andachtsbüchern unserer Tage.

Heißt es nicht die Dinge auf den Kopf stellen, wenn man die Kommunion „aufopfert" für diesen und jenen Zweck? Die Kommunion, als Akt des Empfängers gefaßt, ist nach dem Willen Christi die Frucht eines Opfers, der heiligen Messe nämlich, nicht aber selbst eine Opfergabe; als der Leib Christi aber soll sie im Opfer der Messe „geopfert" werden, nicht unabhängig von ihr; denn wir haben kein gottgefälliges Opfer als jenes, das Christus eingesetzt.

Im tiefsten Grunde ist es ferner eine Herabwürdigung, nicht eine Ehrung der Eucharistie, wenn man das Kommunizieren zu einer „Andacht" macht, die jeden Tag verrichtet wird; denn die Eucharistie ist in Verbindung mit dem Opfer des Neuen Bundes das eigentliche Wesen und der Mittelpunkt des Christentums.

Mögen manche der Kirche ein wenig gram sein, weil sie es untersagt, um der bloßen Erhöhung der Feierlichkeit willen eine Messe vor ausgesetztem Allerheiligsten zu lesen; in Wahrheit setzt eine solche Feier die Eucharistie zu einem Dekorationsgegenstand herab und löst den ganzen Gedankenaufbau des Meßopfers auf, indem vor den Augen der Gläubigen schon erschienen ist, was in den Meßgebeten in harrender Sehnsucht als Frucht der Wandlung erfleht und erwartet wird.

Wie vielen Gläubigen gilt nicht eine sakramentale Andacht mit Segen weit mehr als eine heilige Messe. Hier ist der Kernpunkt christlichen Glaubens- und Kultuslebens einer äußeren, eindrucksvollen Zeremonie gewichen, die ihren Wert doch nur von der inneren Gesinnung erhalten kann. Gedankenlos aber zum wenigsten ist es, wenn gar Priester an einem Nebenaltar ihre Messe beschleunigen, um des am Hoch- oder Sakramentsaltar gespendeten sakramentalen Segens teilhaftig zu werden.

Taucht ferner nicht in vielen ein gewisses Bewußtsein der Schuld auf, wenn sie vor und nach der Kommunion nicht jene formelhaft gewordene Reihenfolge von Gebetsakten des Glaubens, der Demut und Reue, der Sehnsucht und Liebe durchmessen, wenn sie nicht eine besondere „Kommunionandacht" gebetet haben? Wo doch Christus der Herr den Zusammenhang mit dem Opfer gewollt und die Kirche diesen in unübertroffen schönen und inhaltsschweren Gebeten ausgebaut hat!

Erst wenn man sich diese geschichtliche Entwicklung der Anschauungen und Gebräuche vergegenwärtigt, kann man die Größe und Tragweite der Kommuniondekrete und der liturgischen Bestimmungen Pius' X. ermessen und würdigen. Es war eine Großtat ersten Ranges zur Erneuerung echt kirchlichen Geistes.

Fassen wir das Ergebnis zusammen, so müssen wir sagen: ein Abweichen von der durch Christus gewollten Ordnung ist der Kommunion noch immer zum Nachteil geworden; diese Ordnung schließt den naturgemäßen Zusammenhang mit dem Opfer in sich, dessen Vollendung und Abschluß eben die Kommunion bildet, ferner die Hinordnung des sakramentalen Genusses auf das seelische Wohl der Gläubigen, nicht aber auf die Huldigung der gottmenschlichen Würde des Herrn.

Mit andern Worten: nicht Kommunionandacht, sondern Opfermahl.

Dieser Auffassung entspricht auch die Bestimmung des kirchlichen Gesetzbuches: „Die Gläubigen sollen ermuntert werden, sich oft, ja täglich mit dem eucharistischen Brote zu stärken, und, wenn sie der Messe beiwohnen, nicht allein mit dem inneren Verlangen, sondern durch sakramentalen Empfang der heiligen Eucharistie zu kommunizieren" (can. 863). In Übereinstimmung hiermit gaben und geben Meßbuch wie Rituale als die eigentliche Zeit der Kommunionspendung die heilige Messe an, und zwar unmittelbar nach der Kommunion des Priesters [1]. Und es klingt wie ein beabsichtigtes Festhalten am Opfermahlcharakter der Eucharistie, wenn das Kirchliche Gesetzbuch als Zeitraum der Kommunionausteilung

---

[1] Es mag in diesem Zusammenhange hingewiesen werden auf die Ausführungen des sogenannten Napoleonischen Katechismus für alle Kirchen des französischen Kaiserreiches vom Jahre 1806. Hier heißt es in der von Marc. Ant. Berdolet, Bischof von Aachen, für seine Diözese vorgeschriebenen Ausgabe im 3. Teil, 13. Unterricht:

„Wie soll man sich auf die heilige Kommunion vorbereiten?

Zur unmittelbaren Vorbereitung auf die Kommunion soll man die heilige Messe, in der man zu kommunizieren wünscht, mit besonderer Andacht anhören.

Ist es denn schicklich, daß man eine heilige Messe höre und die Kommunion in eben dieser Messe empfange, die man anhört?

Ja, soweit es geschehen kann. Denn dies ist der Geist der Kirche.

Bei welchem Teile empfängt man am schicklichsten die Kommunion?

Unmittelbar nach der Kommunion des Priesters.

Warum?

Um sich desto mehr mit der Handlung des Priesters in diesem heiligen Opfer zu vereinigen und zugleich mit ihm zu kommunizieren."

jenen bezeichnet, in dem auch die heilige Messe dargebracht werden kann, nämlich von der Morgenröte bis zum Mittag (can. 867, § 4).

Soll also die eucharistische Bewegung unserer Tage zugunsten der öfteren Kommunion nicht in absehbarer Zeit ihr Ende erreichen, so gilt es, ihr die Grundlagen und den Inhalt zu geben, die eine lebendige Fortentwicklung bedingen. Wo diese liegen, hat die Geschichte der Kommunion klar genug gezeigt. Aufgabe des Welt- und Ordensklerus wäre es, entgegen allen Vorurteilen, Gewohnheiten und nichtigen Gegengründen, den Gläubigen den naturgemäßen und gottgewollten Weg zu weisen und sie zur praktischen Betätigung des Rechten anzuleiten.

* * *

Es ist eine auffallende Erscheinung, daß man seitens der Gläubigen so oft die Klage über mangelnde Abwechslung in den Vorbereitungsgebeten auf die Kommunion hören muß und ihr Verlangen nach immer neuen Formen und Inhalten, hingegen nie ein solches Wort aus eines Priesters Munde. Und er betet doch jeden Tag die gleichen Meßgebete der Liturgie, also die gleiche „Vorbereitung".

Es dürfte in diesem Zusammenhang die in den letzten Jahren oft genannte Äußerung Pius' X. ihren Platz finden: „Betet nicht in der Messe, sondern betet die Messe." Hier liegt die so paradoxe und doch einzig wahre Lösung.

Denn es gibt kein Gebet, das allen Charakteren, allen Gemütslagen, allen Ständen, Altern und Berufsklassen so zugemessen ist, wie das liturgische Gebet der heiligen Messe. Es gibt kein Gebet, das den natürlichen Zusammenhang von Kommunion und Opfer so zum Ausdruck bringt und daher eine bessere Vorbereitung auf die Kommunion bietet, als wiederum das liturgische Gebet der heiligen Messe[1].

Wir müssen wieder lernen, die Messe als das Opfer des Neuen Bundes zu werten und kennenzulernen; müssen wieder lernen, der heiligen Messe beizuwohnen und die Kommunion als ihren Bestandteil zu begreifen und zu betätigen[2]. Dann sind alle Schwierigkeiten behoben. Teilen wir das

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift Juli 1920 und Mai 1921.

[2] Mit Freuden ist es zu begrüßen, daß man vielerorts auch bei gemeinsamem Gottesdienst, z. B. bei der Kindermesse, die eigentlichen Meßgebete in ihrer reinen Form oder in entsprechenden Umgestaltungen laut verrichtet. Um so schmerzlicher freilich muß es hierbei auf den messelesenden Priester wirken, wenn die Kleinen angeleitet werden, Tag für Tag bei der Kommunion des Priesters laut ihre Unwürdigkeit für den wirklichen Genuß der Opferspeise zu bekennen und das tiefe

Rosenkranzgebet, die Gebete zu Ehren der Heiligen, die Vereins- und Bruderschaftsgebete, und was alles sonst an Gebeten und Andachten der Stunde der heiligen Messe zugewiesen worden, andern Zeiten zu, ja verzichten wir eher auf sie alle als auf die eigentlichen Meßgebete. Die Seele wird den größeren Nutzen und Gott die größere Ehre davon haben.

Aber mancher wird die Meßgebete durchlesen und sich fragen, wo denn hier eine Vorbereitung auf die Kommunion zu finden sei. Bis zum Agnus Dei unmittelbar vor der Kommunion ist ja so gut wie nie von ihr die Rede.

Nun, eben die dem Suchen zugrunde liegende Anschauung ist nicht recht, als ob die Kommunion das Ziel und die Messe das Mittel und der Weg zu ihr sei. Die Kommunion ist und bleibt eine dem Opfer untergeordnete Größe. Sie ist ein Geschenk Gottes für unsere ihm dargebrachte Huldigung.

Und auf eine solche Gabe bereitet man sich nicht vor, indem man die Aufmerksamkeit auf sich und eben dieses Geschenk richtet; das hieße ja da sich selbst suchen, wo man einem Höheren eine Ehre erweisen soll; sondern man widmet sein Sinnen und Trachten eben jener Huldigungsgabe an den Herrn und empfängt sein Gegengeschenk als etwas Unverdientes, deshalb auch in gewissem Sinne als etwas Unerwartetes. Wer sich aber gerüstet hat, in seiner eigenen Person dem Herrn ein würdiges Geschenk zu machen, der ist auch bereitet, eine Gabe dieses Herrn würdig entgegenzunehmen. Nun bereiten wir uns im Opfer als wohlgefällige Gabe durch unsere Vereinigung mit Christus. Was fehlt also an einer guten Vorbereitung zu der Entgegennahme eben dieses Christus unter der sakramentalen Gestalt?

Um jedoch das Merkwürdige zu vollenden — wir sehen, wie die Kirche mit den gleichen Akten des Glaubens, der Demut und Reue, der Sehnsucht und Hoffnung, der Liebe und Hingabe zu der endgültigen Opferdarbringung sich rüstet, die in vielen Andachtsbüchern unserer Zeit als Gebete und Akte vor der Kommunion empfohlen werden; freilich mit dem großen Unterschied, daß in den Meßgebeten alles Überschwengliche und Gesuchte fehlt. Sodann ist bei den Gebeten der Kirche alles andere getragen und durchwoben von der Betätigung des Dankes; in dem Maße, daß der ganze Kern der Meßgebete den Namen des eucharistischen oder Dankgebetes trägt

---

Verlangen nach ihrem Heiland zu erwecken, ohne ihn bei sich selbst begrüßen zu können. Gehen wir doch einen Schritt weiter und geben den Gläubigen, und nicht zuletzt den kleinen Lieblingen unseres Herrn die ganze Messe, wie er sie gedacht und die Kirche sie uns bietet.

und die Opferhandlung als Dankestat gefaßt ist, während die Andachtsbücher das Wort des Dankes erst nach der Kommunion finden. Ja, wo die Kirche ihre Priester anleitet, nach den amtlichen Dankgebeten in der Messe noch weitere für sich allein zu verrichten, da spricht sie nicht vom Dank für die Kommunion, sondern für die Gnade der Opferdarbringung (C. I. C. can. 810). Schließlich werden in den kirchlichen Gebeten alle die Wirkungen, die wir der Kommunion zuzuschreiben gewohnt und angeleitet sind, auch schon vom Opfer erwartet.

So stark hat sich im Laufe der Zeit der Kommuniongedanke losgelöst von seiner höheren Einheit, dem Opfer; wahrlich nicht zu seinem Vorteil. Es bleibt uns also nur übrig, zu den Gedanken und Anschauungen der Kirche zurückzukehren, die uns Künderin der Wahrheit ist.

In Klöstern hört man vielfach die Schwierigkeit wegen der Zeit. Und doch gestattet ein früheres Beginnen der Messe, vor der sonst die Gemeinde kommuniziert, den Abschluß der auf die Messe folgenden Danksagung zu dem gleichen Zeitpunkt wie sonst.

In Pfarrkirchen aber wäre es ein leichtes, die Kommunion in der Messe durch einen zweiten Geistlichen austeilen zu lassen, wenn der Kommunizierenden so viele sind, daß die übrigen lange auf das Ende der Messe warten müßten.

Wer mitopfert, hat ein Recht darauf und findet es ganz natürlich, auch mitzukommunizieren. Wer Gott seine Gabe darbringt, soll auch der Gottesgabe teilhaftig werden. Wer sich mit Christus im Symbol des Opfers vereinigt, der schreite auch dankbar zur Vereinigung im Sakrament. Wer mit so vielen andern gemeinsam darbringt, gemeinsam in der Gesinnung, in der Gabe, in der Handlung, der soll auch das Gemeinschaftsbewußtsein genießen am Tische des Herrn; denn sie alle sind eins in Christus, in seiner Erlösung, in seiner Gnade, in seiner Verherrlichung. Darum war ja der Name Kommunion (Gemeinschaft) für die Eucharistie nur ein Besonderungsfall der großen und vielseitigen Gemeinschaft aller Gläubigen mit Christus und untereinander.

Opfer und Opfermahl aber sind in allen Religionen Kern und Mittelpunkt des Gemeinschaftsbewußtseins. Und ein hl. Paulus trägt kein Bedenken, den Gedanken und die Tatsache auf den christlichen Altar und seine Bekenner anzuwenden.

Joseph Kramp S. J.

Konfessionelles Gleichgewicht?

Unser Versuch, mit dem Evangelischen Bund zu einer Verständigung zu kommen über die Grundsätze, welche bei dem unvermeidlichen Geisteskampfe zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland innegehalten werden sollen, hat wieder einen kleinen Fortschritt zu verzeichnen. Der Bund kommt in seiner „Deutsch-Evangelischen Korrespondenz“ (Nr. 36 vom 22. September 1921) auf den Schlußabschnitt des Artikels über „Weiterentwicklung des deutschen Protestantismus“ im letzten Septemberheft (458 f.) zu sprechen und verzeichnet mit Befriedigung das Zeugnis, das wir ihm dort ausstellten, daß man bei ihm „ungleich mehr Verständnis für die katholische Kirche und mehr Bereitwilligkeit zu einer Verständigung von Fall zu Fall antreffe“ als auf einer gewissen andern orthodox-protestantischen Seite. Auch der weitere Satz, daß „der Wettstreit nur mit sittlich erlaubten Mitteln in anständiger Form ritterlich und im Geiste des Evangeliums, zu dem sich beide Teile bekennen[1], ausgefochten werden“ müsse, wird beifällig angeführt, ebenso unser Hinweis auf den Ausspruch Everlings in Eisenach: „Die Konfession wird den größten Einfluß auf die deutsche Zukunft ausüben, die es versteht, die besten sittlich religiösen Lebenskräfte für das Gedeihen der Nation wirksam zu machen.“

Dann fährt die Korrespondenz fort:

„P. Reichmann hätte aus der Rede des Bundespräsidenten auch noch einiges andere zitieren können, z. B. die Sätze, die unmittelbar dem von ihm angeführten Satz vorangehen: ‚Staatliche Maßnahmen, die den freien Wettkampf der im Katholizismus und im Protestantismus liegenden Geisteskräfte und Lebenskräfte unterbinden wollen, sind unter den heutigen Verhältnissen weder möglich noch zweckmäßig.‘“

Gewiß hätten wir noch manches andere teils mit Zustimmung teils mit Widerspruch ausheben können. Jene Worte Everlings zu wieder-

[1] Diese Worte setzt der Korrespondent in Sperrdruck, gleich als ob er sich darob wundere!

holen, erschien uns darum überflüssig, weil sie in etwas anderer Form das nämliche sagen, was wir schon längst mehrfach als Erfordernis konfessioneller Verträglichkeit hingestellt haben: „Man erhebe keinen Anspruch darauf, mit staatlichen und politischen Mitteln, mit Anwendung der weltlichen Gewalt die religiösen Kräfte der Kirche zu unterbinden."

Was wir bescheidener in negativer Form ausgedrückt haben, das stellt der Evangelische Bund jetzt in positiverer Form als Regel auf. Wir sind auch mit dieser Fassung völlig einverstanden. Trotzdem kann es bei der Anwendung des Grundsatzes auf einen bestimmten Fall immer noch zu Meinungsverschiedenheiten kommen. Entsteht z. B. die Frage, ob eine in der Vergangenheit durch Jahrzehnte hindurch begangene Hintansetzung dieses Gebotes der Gerechtigkeit nicht durch einen oder den andern kräftigen Ruck nach der Gegenseite ausgeglichen werden könne und solle, dann wird die bis dahin bevorzugte Seite leicht geneigt sein zu fordern, daß man aller Billigkeit zum Trotz nunmehr fünfe grad sein lasse. Doch auf solche Kasuistik wollen wir hier verzichten; es genügt, daß wir grundsätzlich mit dem Evangelischen Bund einig sind.

Einig sind wir auch noch über folgenden Satz:

„Freilich werden wir um so ernsteren Einspruch erheben müssen, wenn etwa staatliche und politische Machtmittel dazu benutzt werden sollten, Bevorzugung des katholischen Volksteils bei der Beamtenbesetzung herbeizuführen oder eine Vorherrschaft des Katholizismus zum Schaden des Protestantismus zu erstreben."

Ganz richtig! Staatliche und politische Machtmittel sollen in diesem sittlich-religiösen Wettstreit ein für allemal ausgeschlossen sein!

Wir hatten in unsern früheren Versuchen, einen konfessionellen Burgfrieden anzubahnen, schon seit 1915 immer und immer wieder drei Bitten gestellt:

1. Jeder Teil nehme den andern so, wie er ist;
2. man verzichte auf staatliche und politische Machtmittel;
3. man verlange von der Gegenseite nicht den grundsätzlichen Verzicht auf jede Propaganda.

Der Evangelische Bund ist bisher auf diese Friedensbedingungen nicht eingegangen, weil sie zu unklar seien; und auch unsere Bitte, seinerseits eine bessere Fassung vorzuschlagen, hat er lange unbeachtet gelassen. Jetzt sind wir wenigstens über den zweiten Grundsatz einig: „Staatliche Maßnahmen, die den freien Wettkampf zwischen den

Konfessionen unterbinden wollen, sind unter den heutigen Verhältnissen zu verwerfen."

In dem Artikel heißt es weiter:

„Da sind sehr deutlich die Grenzen gezogen, die jeder konfessionelle und kirchliche Wettbewerb an dem höheren vaterländischen Interesse haben muß, wenn er nicht zum Schaden des Ganzen ausfallen soll. Wiederholt ist in der Rede von Dr. Everling von der schweren Not unseres Volkes, von dem tödlich verwundeten Volkskörper die Rede. Glaubt P. Reichmann wirklich, dieser Volkskörper könne jetzt zu allem übrigen auch noch einen frischen fröhlichen Wettlauf in der Weise, wie er ihn mit der langen Reihe von Gründungen, Stiftungen, Klöstermehrung mitten ins protestantische Land hinein zeichnet, vertragen? Das Wort von dem Gleichgewicht der Konfessionen, hergenommen von dem berühmten Gleichgewicht der Nationen, die [das?] das **Übergewicht** einer Macht in Europa verhindern sollte, ist eine Umschreibung des Wortes vom konfessionellen Frieden, den wir heute nötiger denn je haben. Wer die dauernde Störung des Gleichgewichts nicht scheut, wie P. Reichmann offen verkündet, strebt die Vorherrschaft als Ziel des Wettbewerbs an und stellt sich damit kirchliche Machtziele. Das aber ist der Preis nicht, um den gelaufen wird, sondern darum, die Wunden des Vaterlandes zu heilen und alle sittlich-religiösen Kräfte in den Dienst der einen großen Sache zu stellen, immer zugleich bedacht darauf, die Voraussetzung von all dem zu erfüllen. Diese Voraussetzung aber ist, daß der innere Frieden nach allen Seiten hin unserem schwer ringenden Volk und Vaterland erhalten bleibt und alle Kämpfe vermieden werden, die notwendig aus dem Bestreben, das Gleichgewicht unter den Konfessionen zu stören, entstehen müssen."

Hier beginnt nun unser ganz bescheidener aber entschiedener Widerspruch, denn da lauert ein verhängnisvoller Trugschluß. Weil staatliche und **politische Machtmittel** nicht dazu mißbraucht werden dürfen, um dem einen oder dem andern Teil einen Vorsprung zu gewähren und das Gleichgewicht der Bekenntnisse zu verschieben, darum, so meint offenbar der Evangelische Bund, darf überhaupt keine Verschiebung des Gleichgewichts stattfinden, darum darf überhaupt der sittlich-religiöse **Wettstreit** zwischen Katholiken und Protestanten nur so weit gehen, daß jede vorübergehende oder dauernde **Störung dieses Gleichgewichts unterbleibt.**

Mit andern Worten heißt das fordern, jeder Wettlauf oder Wettbewerb, auch der mit den einwandfreien Waffen des Geistes und der sittlich-religiösen Kraft, müsse so lang unterbleiben, bis Deutschland sich von seinen Wunden erholt habe.

Der Gedanke scheitert an seiner Unmöglichkeit und seinen innern Widersprüchen. Everling verlangt ja selbst in dem schon erwähnten

Eisenacher Ausspruch, daß jedes Bekenntnis seine besten sittlich-religiösen Lebenskräfte für das Gedeihen der Nation wirksam mache. Das tun wir eben durch die erwähnten Gründungen und durch manches andere, was der Evangelische Bund uns zum Vorwurf macht.

Wir können für das Recht unserer Handlungsweise auf die Mühewaltung hinweisen, die sich der Evangelische Bund kosten läßt, um die Übertrittsbewegung in den österreichischen Ländern neu in Gang zu setzen und auf die Organisationen, die nach einer Notiz der Bundeskorrespondenz für diesen Zweck gerade jetzt im Entstehen sind. Ist etwa Österreich weniger schwer verwundet? Auch im deutschen Vaterlande ist seit Anfang des Jahrhunderts bis auf diesen Tag ein Verein zur Verbreitung des Evangeliums unter den „Römischen" ganz in der Stille tätig. Vielleicht sind es deren sogar mehrere. Wenn sie nur gute, ehrliche Mittel anwenden, haben wir nichts gegen ihre Existenz, verlangen aber gleiches Recht.

Auch auf die Gründungsgeschichte des Evangelischen Bundes dürfen wir hinweisen. Es ist jetzt überaus lehrreich, die damaligen Erzeugnisse des Bundes, seine Flugschriften, Kalender und Aufrufe durchzublättern. Da zeigt sich nicht die mindeste Scheu vor einer etwaigen Störung des konfessionellen Gleichgewichts. Kaiser Wilhelm I. erklärte im Kulturkampf dem Erzbischof von Köln, er fühle sich berufen, die Reformation Luthers zu vollenden, und den gleichen Beruf nahm der Bund für sich in Anspruch. In ähnlicher Weise erörterte Wilhelm II. mit hohen protestantischen Geistlichen die Frage, wie lang es wohl dauern werde, bis der Protestantismus die andere Konfession besiege. Was dem einen recht ist, ist dem andern billig.

Nun ist freilich die Not des Vaterlandes inzwischen aufs höchste gestiegen. Aber gerade im Hinblick auf diese Not sind alle nicht ganz materialistisch denkenden Volksfreunde der Ansicht, daß nur eine religiös-sittliche Erneuerung Deutschlands mit den Kräften und Mitteln des Christentums, des Evangeliums und der Kirche Rettung bringen kann. Es wäre ja gewiß besser, wenn über Christus und Evangelium nicht so viele ungleiche Ansichten unter uns herrschten. Aber an dieser Tatsache ist für den Augenblick wenig zu ändern; es bleibt also nur übrig, daß jeder Teil der christlichen Religion so, wie er sie nach bestem Wissen und Gewissen versteht, im Volksleben Geltung zu erringen strebt. Den Erfolg wollen wir mit Gamaliel Gottes Vorsehung überlassen. Dabei müssen

natürlich in einem religiös so gemischten, zerklüfteten und teilweise erstorbenen Lande wie Deutschland gelegentliche Verschiebungen und Störungen des Gleichgewichts stattfinden, weil die Seite, welche bessere Beweise des Geistes und der Kraft bietet, größere Anziehungskraft ausüben wird. Ein Unglück für das Vaterland ist das nicht. Oder will der Evangelische Bund einem Kirchhoffrieden das Wort reden, bei dem der religionsfeindliche materialistische Sozialismus und Kommunismus der lachende Dritte wäre? Der „innere Frieden nach allen Seiten hin", auf den man sich beruft, ist eben leider schon längst gestört; ein Vertuschen hilft da nicht. Geistige Kämpfe kommen nicht zur Ruhe, bis sie mit geistigen Waffen ausgetragen sind.

Hier sei uns gestattet, noch auf ein älteres Zeugnis für das Recht der loyalen Propaganda hinzuweisen.

Die siebente Pommerische Provinzialsynode von Oktober 1893 verhandelte in ihrer vierten Sitzung über den Gustav-Adolfverein. Der Berichterstatter Pastor Pauli hatte seinen Bericht mit der Bemerkung geschlossen: „Der Katholizismus rückt auch in Pommern planmäßig und zielbewußt vor." Darauf nahm Staatsminister a. D. Oberpräsident v. Puttkamer als Mitglied der Synode das Wort und sagte: „Ich bin auf Grund meiner Vergangenheit und meiner politischen Anschauungen ein unbedingter Anhänger der strengsten Parität; ich verdenke es den Katholiken nicht, daß sie ihren Einfluß zu erweitern streben. Aber demgegenüber ist es Recht und Pflicht der evangelischen Kirche, sich zu wehren.... Mögen die Katholiken auf gesetzliche Weise Propaganda treiben, — wir haben die Aufgabe, die Angriffe abzuwehren." (Der Reichsbote, zweite Beilage zu Nr. 244 vom 14. Oktober 1893.)

Aber sind das nicht Machtgelüste? Das hängt davon ab, was man unter Macht versteht. Das Christentum war von seinem Anfang an eine Macht, ja die größte Macht in der Welt. Eine Kirche, die das Evangelium so, wie es Christus verkündet und den Aposteln übergeben hat, zur Geltung bringen will, muß Macht entfalten, muß reden und wirken wie „Einer, der Macht hat und nicht wie die Pharisäer". Nur darf diese Macht keine fleischliche, weltliche, politische oder kapitalistische Macht sein. Wenn die Gegenseite dann mit Luchsaugen achtgeben will, ob wir etwa gegen dieses Erfordernis verstoßen, und jedesmal Lärm schlägt, wenn sie einen Fall entdeckt, so geben wir ihr gern dieses Recht.

Der Evangelische Bund meint endlich, jeder konfessionelle und kirchliche Wettbewerb müsse seine Grenze haben an dem höheren vaterländischen Interesse. Das politische Vaterland, die bürgerliche Ruhe des Staates ist ihm der höchste Maßstab, dem sich die religiös-kirchliche Tätigkeit unterordnen muß. Unsere katholischen Grundsätze lassen das nicht so uneingeschränkt gelten. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Die Religion hat es mit Gott zu tun, die Politik mit dem Vaterland oder dem Kaiser. Wo aber beide sich zu stoßen scheinen, da muß man Gott mehr gehorchen als dem Kaiser oder der politischen Partei. Das war es ja gerade, was wir in unserem früheren Artikel am Berliner „Reichsboten“ tadeln mußten, daß er seine religiöse oder konfessionelle Betätigung allzu offen in den Dienst parteipolitischer deutschnationaler Zwecke stellte. Man kann dem wahren Gedeihen des Vaterlandes keine größere Wohltat erweisen, als wenn man gegen diese unheilvolle Begriffsverwirrung ankämpft und den Dienst Gottes, die Sache des Evangeliums, Religion und Kirche hoch hinaushebt über das irdische Vaterland, über Staat, Politik, Volk und Partei.

Um dieser sittlich-religiösen Pflicht willen haben wir deutsche Katholiken den Kulturkampf durchgefochten im Gedanken an das Wort des Meisters und Führers: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“, oder: „Wer Vater und Mutter“ — das irdische Vaterland — „mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert“ (Matth. 10, 37). Einen konfessionellen Frieden wie den oben beschriebenen kann man nur als „sogenannten konfessionellen Frieden“ bezeichnen, als einen Frieden, von dem das Wort gilt: „Sie riefen: Frieden, Frieden, und es war kein Frieden“ (Jer. 6, 14).

Aus dem Gesagten würde sich allerdings als logische Folge unser dritter oben verzeichneter Leitsatz ergeben: „Kein Teil darf vom andern verlangen, daß er grundsätzlich auf jede Propaganda verzichte.“ Vielleicht eröffnet uns der Vorstand des Evangelischen Bundes auch über diesen Satz noch seine Ansicht.

Für das Verständnis der Frage vom Gleichgewicht der Bekenntnisse und den kirchlichen Machtgelüsten wie gerufen kommt uns eine Plauderei über „Kirchenfragen“, die der bekannte Pfarrer Dr. Gottfried Traub (früher in Dortmund, wo er wegen seines handfesten Jathoglaubens abgesetzt wurde) an den Stuttgarter Kirchentag (September 1921) anknüpft.

Er schreibt in den von ihm gegründeten und geleiteten „Eisernen Blättern“ (III. Jahrg., Nr. 15, S. 245 ff.) unter anderem:

„Es war ein feierlicher Augenblick, als die Verfassung des Bundes der evangelischen Landeskirchen Deutschlands erledigt war und statt aller Worte die Orgel einfiel, die Versammlung sich erhob und sang: ‚Nun danket alle Gott.‘ Eine andere Frage ist, ob dieser Kirchenbund überhaupt eine tragfähige Grundlage für die Pflege der mannigfaltigen Sorgen ist, denen die kirchlichen Verhältnisse ausgesetzt sind. Organisationen gibt's genug, entschlossener Geist mangelt allenthalben. Der deutschen evangelischen Kirche von heute fehlt Mut zu sich selbst. Keine Zeit hat ihr größere äußere Sorgen gebracht als die Gegenwart; desto größer ist das Bedürfnis nach Entschlossenheit und Selbstsicherheit. Aber am rechten Mut gebricht es weithin in den Kreisen der Theologen und Kirchenregierenden ebenso wie in denen der Laien.

Wir denken weniger an die Gefahren, die von dem starken Wachstum der katholischen Kirche drohen. Auch diese Kirche hat ihre mannigfachen Sorgen. Es ist nicht an dem, daß die katholischen Kreise nur mit Zuversicht in die Zukunft blicken könnten. Aber unbestreitbar bleibt ein geistiger und religiöser Aufschwung innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands, der leider auf evangelischer Seite viel zu wenig beachtet wird. Man darf nur auf die Menge von guten Büchern sehen, wie sie der Herdersche Verlag auf den Markt wirft. Man beobachte, wie gering die Einbuße der katholischen Kirche in der öffentlichen Meinung ist. Die herrschenden sozialistischen Gewalten sind gern bereit, Ansprüche bei der katholischen Kirche ohne weiteres anzuerkennen, die, von evangelischer Seite auch nur bescheiden erhoben, Bedenken und Achselzucken begegnen. Die katholische Kirche hat es verstanden, als Macht des öffentlichen Lebens sich durchzusetzen. Es herrscht in ihren Reihen geradezu eine Siegeszuversicht, eine aufrichtige Begeisterung für die Aufgaben der Zukunft. Man möchte manchmal in falscher Übertreibung behaupten, daß in evangelischen Kreisen vom Priestertum der Laien geredet wird, in katholischen Kreisen die Laien zu kirchlicher Arbeit stets bereit sind. Wenn wir das alles offen aussprechen, tun wir es ohne Neid. Wir halten im Gegenteil dafür, daß in allen Fragen der öffentlichen Beeinflussung von Sitte und Erziehung die beiden Kirchen in ehrlichen Wettwerb miteinander zu Nutz und Frommen des sittlichen Gemeinwesens wirken sollen.“

Solche Worte von so einflußreicher Seite können uns nur in der Hoffnung bestärken, daß wir uns bei Geduld und gutem Willen doch noch darüber verständigen, wie wir den geistigen Wettbewerb sittlich, edel, ritterlich und christlich gestalten können, ohne daß daraus ein bloßer Scheinkampf, eine abgekartete Spiegelfechterei zu werden braucht.

An einer späteren Stelle desselben Aufsatzes ergeht sich Traub in Klagen und Mahnungen über die protestantischen Pastoren. Er findet,

daß sich manche Pastoren ihres Pastorentums schämen und nicht das rechte Selbstbewußtsein entwickeln. „Wir wünschen eine stolze Haltung der Theologie, die ohne Einbildung auf ihre Arbeit und ohne Hochmut auf ihre Leistungen das Selbstbewußtsein nicht verliert, daß sie in den Fragen des geistigen Lebens auch heute noch mehr versteht als Tausende ihrer Nörgler und Kritiker." Hierzu sei aber nötig, daß die Pastoren Theologie treiben und sich zu geistiger Vertiefung und wissenschaftlicher Arbeit zwingen lassen. Dann stellt er ihnen noch einmal den Wettbewerb mit der katholischen Geistlichkeit und besonders den Jesuiten vor Augen und sagt:

„Sonst geht die evangelische Kirche zugrunde. Denn ihre Gabe und Aufgabe ist, den Menschen in den Zweifeln der Gegenwart den geraden Weg zu zeigen. Sie muß wieder geistige Autorität sein wollen. Zu dem Zweck muß sie mit der geistigen Not der Gegenwart ganz genau auf dem laufenden sein. Mit ungeheurem Fleiß gehen katholische Zeitschriften und besonders die Jesuiten allen modernen Strömungen nach. Sie sind immer vorne dran und unterrichten über alles, was der Markt bringt, um klugerweise sofort mit ihrem Urteil die Leser zu führen. Dabei haben die Katholiken Beichtstuhl, Messe, Priester, unfehlbares Lehramt der Kirche. Das alles fehlt der evangelischen Seite. Sie fordert die Schärfung des persönlichen Gewissens und der eigenen Verantwortlichkeit. Es ist aber Torheit, bloß von diesen Schätzen zu reden, ohne sie zu füllen, zu schützen, zu erneuern. Den Einfluß der katholischen Kirche überwindet man nicht durch liturgische Studien oder Stolen, Feiern und Feste; das kann die katholische Kirche immer noch besser. Aber die Wegführung geistiger Art für Menschen von selbständigem Charakter, die auf Gottesfurcht halten und Jesus lieben, ist Pflicht und Aufgabe der evangelischen Kirche... Der Pastor muß frei bleiben für Seelsorge, Predigt und Unterricht. Wird hier für Geist und Seele nichts geboten, ist die evangelische Kirche an ihrem Ende."

Traub ist uns, um dies im Vorbeigehen zu sagen, ein neuer Beweis dafür, daß heute der gute Wille, uns Katholiken zu verstehen, auf freiprotestantischer Seite vielfach größer ist als bei den Orthodoxen.

Aber wie? Muß ein freier Wettbewerb unter den gegebenen Umständen nicht mit dem Untergang des Protestantismus endigen? Dr. Traub scheint nicht dieser Ansicht zu sein, obwohl er weiß, daß wir Katholiken nie auf das Ideal: „Ein Hirt und eine Herde" verzichten werden. Was nach Jahrhunderten sein wird, steht in Gottes Hand; einstweilen ist ein solcher Ausgang unwahrscheinlich. Die Kirche ist zwar die Stadt auf dem Berge; aber der Weg hinauf ist steil und die Pforte ist eng und mit Stacheln versehen. Löwentrauts Heimweh nach dem Vaterhaus plagt wohl manchen, aber den Übergang vom Heimweh zur Heimkehr finden wenige. Die Zahl

der Apostaten ist größer als die Zahl der Konvertiten. Das wird auch in der nächsten Zukunft schwerlich anders werden. Massenübertritte oder auch nur Übertritte ganzer Gemeinden sind beim heutigen Zustande des Protestantismus ganz ausgeschlossen. Kein Bischof und kein Pfarrer würde die Verantwortung für ein derartiges Wagnis übernehmen können. Massenabfälle dagegen kommen, wie wir an Böhmen sehen, immer wieder vor. Gerade die Blätter des Evangelischen Bundes sind es, die uns Jahr um Jahr vorrechnen, mit welchem gewaltigen Defizit für die katholische Kirche die konfessionelle Bevölkerungsbewegung in Deutschland abzuschließen pflegt. Darein eben legt das Schifflein Petri seine Ehre, daß es weniger auf Quantität oder die Zahl seiner Insassen achtet als auf ihre Qualität.

Matthias Reichmann S. J.

Besprechungen.

Kirchengeschichte.

Vida Breve de San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús, por el P. Antonio Astrain S. J. kl. 8° (135 S.) Bilbao 1921.

San Ignacio en Azpeitia. Monografía Histórica. Por el P. Juan María Pérez Arregui S. J. Prólogo de D. Carmelo de Echegaray. 8° Madrid 1921.

Diese kleinen, gefällig ausgestatteten Schriften sind Festgaben zum vierhundertjährigen Gedächtnis der Verwundung und Bekehrung des hl. Ignatius von Loyola, das am 20. Mai dieses Jahres in Spanien, besonders in Azpeitia, seiner Geburtsstadt, und im Kolleg Loyola, dessen Mauern das Stammschloß der Loyolas umschließen, mit großer Feierlichkeit begangen wurde.

1. P. Astrain ist der wissenschaftlichen Welt schon längst bekannt durch seine Geschichte der Gesellschaft Jesu in den spanischen Ordensprovinzen und ihren überseeischen Missionen. Sechs Bände sind bereits vollendet, der letzte oder Schlußband, der bis zur Unterdrückung des Ordens reicht, ist in der Arbeit. Das vorliegende Büchlein ist ein Auszug des ersten Bandes: San Ignacio de Loyola (1540—1556), Madrid 1902 und 1912. In dreizehn Kapiteln wird uns der Werdegang des heiligen Stifters, die Gründung und Ausbreitung des Ordens zu seinen Lebzeiten, die Bedeutung des Heiligen für die geistliche Erneuerung des christlichen Volkes, für die Ausbreitung des Glaubens in heidnischen Ländern, für seine Verteidigung gegen den Ansturm der Irrlehre und endlich im Schlußkapitel der gottselige Tod des Heiligen vor Augen geführt. In fesselnder Darstellung wird Tatsache an Tatsache gereiht mit lichtvoller Hervorhebung ihres Zusammenhanges und ihrer Tragweite. So sieht der Leser den Heiligen und seinen Orden gewissermaßen vor seinen Augen entstehen und sich entwickeln, und endlich in unermüdlicher apostolischer Arbeit bemüht, die Christenwelt in Christo zu erneuern und die Heidenwelt für Christus zu erobern. Dadurch erschließt sich dem Leser das wahre, richtige Verständnis des Heiligen und seiner Schöpfung, das ihm der Verfasser durch die Zeichnung eines „wahren Bildes vom Heiligen" zu vermitteln beabsichtigte. Diesen Zweck hat der Verfasser durch seine kleine, aber inhaltsreiche Schrift vollkommen erreicht.

2. P. Juan M. Pérez Arregui (nicht zu verwechseln mit P. Antonio M. Arregui, dem Verfasser eines weitverbreiteten Summarium Theologiae Moralis) behandelt in seiner Schrift ausschließlich die Jugendzeit und die Beziehungen des Heiligen zu seiner Vaterstadt Azpeitia. Das Buch ist mit viel Wärme und mit großer Liebe nicht bloß zum heiligen Ordensstifter, sondern auch zum edlen

spanischen Volk und insbesondere zu den treuen Azpeitianern — der Verfasser selbst ist aus Azpeitia gebürtig — geschrieben. Es ist die ausgesprochene Absicht des Verfassers, seinen Lesern una monografía rigurosamente histórica zu bieten. Darum ist das ansprechende Buch nicht bloß für den Freund und Verehrer des hl. Ignatius erbaulich und erhebend, sondern auch für den Ignatius-Forscher überhaupt belehrend und aufklärend. Gerade über die Jugendzeit des Heiligen weiß man verhältnismäßig sehr wenig. Nebst vielen kleinen, aber dankenswerten Einzelheiten finden wir hier nach den neuesten Forschungen über wichtige Punkte der Ignatius-Forschung willkommenen Aufschluß. Außer den gedruckten Quellenwerken, die im Anfang des Buches aufgeführt werden, benutzte der Verfasser das Staatsarchiv von Simancas und fünf in Azpeitia befindliche Archive: das des großen Kollegs Loyola, das Pfarr-, das Stadt-, das Gerichtsarchiv und das des Franziskanerinnenklosters in Azpeitia.

Wir müssen es uns versagen, auf den reichen Inhalt der Jubiläumsschrift näher einzugehen. Wir bemerken nur noch, daß ihr Wert durch die vielen photographischen Bilder, unter andern das der Stadt Azpeitia mit Loyola im Hintergrunde, das vom alten, turmartigen Stammschloß und das nach der Totenmaske angefertigte Bild des Heiligen, bedeutend erhöht wird.

Udalrich Heinzle S. J.

Karitas und Wohlfahrtspflege.

Das Lebensrecht der Wohlfahrtspflege. Von Dr. Heinrich Weber. (Plenge, Staatswissenschaftliche Beiträge, Heft 6.) 8° (X u. 126 S.) Essen a. d. R. 1920, Baedeker.

Als Dozent an der Universität Münster i. W. für christliche Gesellschaftswissenschaft und zugleich Direktor des Diözesankaritasverbandes Münster ist Dr. Weber wie kaum ein zweiter berufen, unsere immer noch spärlich vertretene Karitaswissenschaft voranzuführen. Im vorliegenden Bande gibt er uns eine klar und tief angelegte, grundlegende Abhandlung. Eine derartig systematische Arbeit über das Lebensrecht der Wohlfahrtspflege hat bisher noch gefehlt. Das schöne Werk von Schaub ist mehr historisch und rein apologetisch eingestellt.

Nach einem kurzen historischen Rückblick bringt Weber die Gegner der Karitas in drei Gruppen: Philosophen, Volkswirtschaftler, Sozialismus. Er legt stets besondern Wert auf die Herausstellung der Kernpunkte des Angriffs. Sorgfältige Quellenangaben erhöhen die Brauchbarkeit dieses Abschnittes besonders. Im Sozialismus macht sich allerdings in jüngster Zeit eine gewisse neue Strömung geltend, die nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Die grundsätzliche Einstellung freilich bleibt zunächst anscheinend unberührt (vgl. Görlitzer sozialistischer Wohlfahrtstag 1921).

Von nicht geringerer Bedeutung ist der positive Teil der Arbeit: Die Berechtigung der privaten Wohlfahrtspflege. Weber weist sie nach vom historischen, rechtlichen, moralischen, ökonomischen Standpunkt. Letzterem Abschnitt läßt er als Volkswirtschaftler besondere Aufmerksamkeit zukommen und gibt gut begründen-

15*

des Material unter den Stichworten: Kraftökonomie, Sachökonomie, Menschenökonomie. Bei der Behandlung des rechtlichen Standpunktes würden wir wünschen, daß es klarer zum Ausdruck kommt, wie der moderne Staat auch als Wohlfahrtsstaat dennoch nicht die freie Wohlfahrtspflege unterbinden darf, indem er sich ein Monopol zulegt, wie er dies z. B. auf dem Gebiete der Schule schon tat und nach manchen „freisinnigen" und sozialistischen Anschauungen hier ebenfalls tun sollte. Auch die Einreihung der kirchlichen Wohlfahrtspflege unter die Rubrik „private Wohlfahrtspflege" scheint uns nicht ganz glücklich, zumal nach Anerkennung der kirchlichen Gemeinschaften als Körperschaften öffentlichen Rechts. Eher könnte man vielleicht im Gegensatz zur behördlichen (staatlichen und kommunalen) allgemein von einer freien Wohlfahrtspflege reden und diese in kirchliche und private scheiden. Im übrigen ist der Begriff der kirchlichen Wohlfahrtspflege selbst noch nicht genügend geklärt.

Social Organization in Parishes by Rev. Edward F. Garesché. 8° (340 S.) New York 1921, Benziger Brothers. $ 2.75

Das Handbuch von Garesché ist eine vorzügliche Einführung in Organisation und Leitung des Laienapostolates im Anschluß an die Kongregation und zugleich die Pfarrei. Besonders der Großstadt- und Diasporageistliche findet hier nicht nur Anregung, sondern unmittelbare Anleitung. Dabei ist der weite Grundsatz des in der seelsorglichen Praxis reich erfahrenen Verfassers stets gewahrt, unbedingt den örtlichen Verhältnissen Rechnung zu tragen. Was er in der Einleitung über eine ruhige und folgerichtige Weiterbildung unserer Methoden und Institutionen sagt, dürfte einem fast starren Konservativismus gegenüber auch außerhalb des Bereichs des Sternenbanners Geltung haben. Uns Deutschen bietet das Buch einen äußerst lehrreichen Einblick in das Arbeitsfeld und die Arbeitsweise jenseits des Ozeans. Die Sodalität und ihre verschiedenen Sektionen, — diese entweder rücksichtlich der vier Gruppen: Jungmänner und Jungfrauen, Männer und Frauen, oder wie in größeren Pfarreien zugleich nach dem Grundsatz der Arbeitsteilung nach bestimmten Gebieten des Apostolats — bilden das Aktionszentrum der ganzen Gemeinde. So vereinigt sich große Einheitlichkeit mit reicher Gliederung, kirchlicher Sinn mit Arbeit auf fast allen Lebensgebieten. Eine lange Liste von wohl über 200 Titeln gibt die Übersicht über die einzelnen Aufgaben der Sodalen, die sie je nach den örtlichen Verhältnissen pflegen sollen. Schule und Jugendpflege, Karitas und Kirchenhilfe, Literatur und Presse, kurz jedes Gebiet findet seine Berücksichtigung und kurze Anweisung zur praktischen Arbeit.

Das uneheliche Kind und seine Mutter im Recht des neuen Staates. Von Dr. jur. Theodor Geiger. (XII u. 328 S.) München 1920, J. Schweitzer Verlag. *M* 27.—

Mit Hinblick auf die Neugestaltung des Rechtes der Unehelichen, wie sie die neue Verfassung (Artikel 121) bedingt, hat ein mit solcher Gründlichkeit und Ruhe gearbeitetes Werk wie das Geigers besondern Wert. Das reichlich und

übersichtlich herbeigetragene ausländische Gesetzesmaterial, die klare Zergliederung und Durchsprache der einzelnen Probleme, der unbefangene Freimut, ein als sachlich begründet empfundenes Urteil auch auszusprechen, ermöglichen es jedem mit der Frage wenigstens einigermaßen Vertrauten, sich an der Hand dieses Buches tiefer hineinzuarbeiten und zu selbständigem Urteil zu gelangen. Indem wir dies anerkennen, wahren wir uns selbstverständlich auch ein eigenes bzw. abweichendes Urteil in einzelnen der vielen hier erörterten Probleme. Diese Ablehnung gilt restlos der Einstellung Geigers zum außerehelichen Verkehr, wie auch in gewissem Umfang zum Problem Familie und Eigentum. Um so mehr wird man überrascht sein, daß die nur kurzen allgemeinen Ausführungen des Verfassers, die offenbar nicht weit von sozialistischen Auffassungen liegen sollen, ihn nicht hindern, zu dem Endergebnis zu kommen: „Noch eines könnte man fragen, warum ich nicht anstatt ein dickes Buch zu schreiben, mich mit dem einen Satz begnüge: ‚Das uneheliche Kind ist dem ehelichen vollkommen und in allen Punkten gleichzustellen!‘ — Wer diese Forderung aufstellt, könnte sich einfacher fassen: ‚Die Ehe ist abzuschaffen!‘ Denn eine Gleichstellung von zwei Kategorien, die wesentlich voneinander verschieden sind, ist nicht möglich. Die Ehe selbst unterscheidet das eheliche und uneheliche Kind, und kein Gesetz kann beide gleichstellen unter Aufrechterhaltung der Ehe als solcher. Sie aber ist und bleibt zunächst die ethische Basis unseres sozialen Lebens, die Urzelle des bürgerlichen Daseins.“

Wir müssen dies Ergebnis der ernsten Arbeit Geigers gerade um dessentwillen besonders begrüßen, weil es von einer andern Grundanschauung wie der unsern aus erreicht wurde. Es zeigt, daß man in der praktischen Gestaltung des künftigen Gesetzes eine gemeinsame Formel wird finden können. Gegen die Anerkennung der Verwandtschaft von Vater und Kind unter dem Vorbehalt, „daß aus praktischen Zweckmäßigkeitsgründen einzelne Konsequenzen des generell anerkannten Grundsatzes spezialiter ausgeschaltet werden können“ und so insbesondere die Rechte der Familie und ehelichen Kinder an e r s t e r Stelle wahrgenommen werden, wie auch Geiger es wünscht, ist kein unüberwindliches Bedenken. Daß man der freien Vereinbarung zwischen den Eltern unter bevorzugter Berücksichtigung des Wohles des Kindes und Aufsicht des Vormundschaftsgerichtes größeren Spielraum lasse, auch die Übertragung von Erziehungsrechten an den Vater ermöglicht, die wirtschaftliche Verantwortung auch der Mutter betont, sind Dinge, die durchaus beachtenswert sind. Auch die schwierige Frage des Erbrechtes findet einen Lösungsvorschlag, der ehrlichen Ausgleich unter Wahrung der Familienrechte sucht. In der Frage der Exceptio plurium wird der Verfasser vor allem aus seinen Grundanschauungen über den außerehelichen Verkehr heraus zu einer ihr günstigen Stellungnahme genötigt. Diese kurzen Hinweise mögen genügen, auf den reichen Inhalt aufmerksam zu machen.

U m d i e S e e l e d e s W a i s e n k i n d e s, Beiträge zur psychologischen Beurteilung und pädagogischen Behandlung des Waisenkindes. Von K a r l G u s t a v P e t e r s. (120 S.) Donauwörth 1921, Ludwig Auer. *M* 6.—

Die Erziehung der Schwererziehbaren. Von Dr. Heinrich **Weber.** (179 S.) Bigge 1920, St. Josefsdruckerei.

Katholische Fürsorgearbeit in Münster. Die Geschichte und die Tätigkeit des katholischen Fürsorgevereins für Mädchen, Frauen und Kinder 1902—1920. (123 S.) Verlag kath. Fürsorgeverein Münster.

Die drei genannten Schriften kommen aus der Arbeit und wollen zur Arbeit führen. Das Büchlein Peters' ist ein erfreulicher Anfang auf dem Weg zum tieferen Verständnis für die seelischen Notwendigkeiten des Waisenkindes. Aus seiner reichen Erfahrung in Straßburg-Neudorf heraus prüft Peters die Eigenarten der Psyche des Waisenkindes und geht dann besonders eingehend auf die drei Gruppen ein: das erinnerungslose Waisenkind, das Waisenkind mit Dunkel- oder Einzelerinnerungen und das Waisenkind mit reichen Heimerinnerungen. Gesichtspunkte, die ganz besonders für die Überleitung in das neue Leben von Bedeutung sind, aber auch zeigen, wie anregend die Schrift ist.

Webers „Erziehung der Schwererziehbaren" bietet demgegenüber eine Sammlung verschiedener Referate, die einheitlich zusammengefaßt und überarbeitet wurden. Trotzdem haftet der Schrift etwas von dem nicht immer lückenlosen Aufbau der übrigen Kongreßliteratur an. Die leichtfaßliche Art empfiehlt das Buch weiteren karitativen Kreisen. Namentlich wird die Mädchenerziehung hier auch einmal eingehender gewürdigt. Vorkommende Schwächen und Gefahren auch im Anstaltsbetrieb werden offen dargelegt.

Gleichsam die Illustration zur Erziehung der Schwererziehbaren bildet die Geschichte des Münsterschen Fürsorgevereins. Sie ist eine ungemein brauchbare Schilderung des großen Vereins, der in seiner Art Musterhaftes geleistet hat. Man denke nur an seine zahlreichen Heime, an die Wohlfahrtschule und nicht zuletzt an die so schwere „Außenarbeit" in Waisenpflege und Vormundschaft, in den Gerichts- und Krankensälen und Gefängnissen. Durch lebensvolle Züge aus der Praxis bereicherte Berichte und Statistiken der Art, wie dies der vorliegende Bericht bietet, sind die besten Zeugen für das Lebensrecht der Wohlfahrtspflege.

Constantin Noppel S. J.

Umschau.

Priesterberufe in modernen Romanen.

In vielgelesenen Romanen der Neuzeit steht im Mittelpunkt der Handlung ein Priester, der unter einem schweren seelischen Druck in seinen Stand hineingedrängt worden ist. An dem Zwiespalt zwischen seiner beruflichen Pflicht und der Neigung seines Herzens geht er zugrunde und reißt auch andere mit sich in sein Unglück. Erinnert sei nur an die weitverbreiteten Romane „Der geistliche Tod“ von E. Marriot und „Zwei Menschen“ von Richard Voß.

Unleugbar ist das psychologische Geschick, mit dem Entstehung und Verlauf des Konflikts geschildert werden. Die Darstellung hat etwas Erschütterndes, Aufwühlendes. Unwillkürlich drängt sich dem mitfühlenden Leser die Empfindung auf: Hier stimmt etwas nicht; hier müßte geholfen werden. Ja, es entsteht — beabsichtigt oder unbeabsichtigt — der Eindruck, als ob die katholische Kirche durch ihre starren Forderungen die Schuld an derartigen Konflikten und ihrem seelischen Elende trüge. So richten diese spannend geschriebenen Romane in vielen Köpfen Verwirrung an, der nicht selten auch katholische Kreise erliegen.

Da die Kenntnis der moraltheologischen Grundsätze auf diesem Gebiete nicht als Gemeingut der Menschen angesprochen werden kann, wird es nicht überflüssig erscheinen, sie kurz in Erinnerung zu bringen.

Ohne Zweifel gehören die erwähnten Konflikte nicht nur der Romanwelt an. Auch wer durch die oft abenteuerliche Einkleidung der Handlung sich nicht beirren läßt, wird hier das ernste Antlitz einer Schicksalsfrage erkennen. Leider Gottes kommt es immer wieder vor, daß unvernünftige Eltern, kurzsichtige Erzieher und von falschem Eifer getriebene Geistliche einem jungen Manne keine Ruhe lassen, bis er sich entschließt oder ergibt, Priester zu werden. Macht er später Miene, das begonnene Theologiestudium aufzugeben, so wissen sie ihm das „Umsatteln“ gründlichst auszureden. Die Mittel sind verschieden, zuweilen recht drastischer Art: flehentliche Bitten, Tränenergüsse, materielle Unterstützung, Verheißung eines bequemen Lebens oder einer glänzenden Wirksamkeit, religiöse Mahnungen, bittere Vorwürfe, Drohung mit Enterbung oder gar mit dem Verluste der ewigen Seligkeit.

Daß ein solches Verfahren höchst verwerflich und unverantwortlich ist, darüber kann unter ehrlichen Menschen nur ein Urteil sein; denn es bedeutet nichts anderes, als ein junges, vielleicht aussichtsreiches Leben den schwersten Kämpfen, der Gefahr der Apostasie oder eines lebenslänglichen geistigen Siechtums aussetzen.

Bedauerlicherweise fehlt es jungen Leuten nicht selten an der nötigen Einsicht oder dem sittlichen Mute, um sich die Freiheit der Berufswahl gegen unberechtigte Eingriffe zu wahren. Und so geben sie dem äußern Drucke nach und glauben wohl gar, daß sie „angesichts der bestehenden Verhältnisse“ zur

Wahl des Priesterstandes verpflichtet seien. Diese äußern Verhältnisse schätzen sie höher ein als die warnende Stimme ihres eigenen Innern — zu ihrem und der andern Verderben. So mancher, der Priester wurde, um seinen Eltern oder Erziehern durch seine Weigerung nicht wehe zu tun, hat ihnen später durch Entgleisungen im Priestertum den allerbittersten Schmerz bereitet. Denn ein unglücklicher Priester ist immer in großer Gefahr, auch ein unwürdiger Priester zu werden.

Da die Macht einer guten Mutter über einen guten Sohn außerordentlich ist, lassen die Romanschreiber (so auch Marriot und Voß) den Konflikt mit Vorliebe an diesem Punkt anheben. Die Mutter hat es sich in den Kopf gesetzt, ihr Sohn solle geistlich werden.

Daß eine katholische Mutter den Wunsch hegt, ihren Sohn am Altare zu sehen, ist begreiflich und löblich. Daß sie diesen Wunsch unter allen Umständen durchsetzen will, ist töricht; denn sie weiß ja gar nicht, ob ihr Sohn zum Priester tauglich ist, ob er als Priester zeitlich und ewig glücklich werden wird. Vielleicht wird er als Laie weit mehr zur Ehre Gottes und zum Heile der Menschen wirken können.

Gewiß darf die Mutter dem Sohne ihren Wunsch aussprechen und um die Berufung ihres Sohnes zu Gott beten, aber einen moralischen Druck nach dieser Richtung auf den Sohn ausüben darf sie nicht. Ein solcher Druck ist sittlich unerlaubt und verletzt die Rechte des Sohnes, der selbst zu entscheiden hat, welchen Beruf er wählen will. Auch wenn die Weigerung des Sohnes den Tod der Mutter bedeutete (wie bei Marriot), oder wenn die Mutter auf der Wallfahrt um die „Bekehrung" des Sohnes im Schnee erstarrte (wie bei Voß), so ergäbe sich daraus für den Sohn keinerlei Verpflichtung, Priester zu werden [1]. So weit erstreckt sich nicht die Kindespflicht. (Das gleiche gilt im Falle eines Zwanges zur Eingehung einer Ehe.) Die Mutter fiele als Opfer ihres unberechtigten Verlangens. Übrigens sterben im wirklichen Leben die Menschen nicht so leicht wie in den Romanen.

Wie aber, wenn die Mutter ein Gelübde gemacht hat, ihren Sohn dem Altare zu weihen? Nach der ganz allgemeinen Lehre der Theologen bindet ein solches Gelübde den Sohn in keiner Weise. Er ist in seiner Berufswahl ebenso frei wie jeder andere und braucht auch nicht zu fürchten, daß Gott ihn oder seine Mutter strafen werde, wenn er nicht den Priesterstand ergreife. Damit auf den Sohn eine Verpflichtung aus dem Gelübde der Mutter übergeht, genügt es auch nicht, daß der Sohn der Mutter verspricht oder für sich selbst den Vorsatz faßt, Priester zu werden. Zu einer Verpflichtung reicht ein solches Versprechen oder ein solcher bloßer Vorsatz nicht aus [2]. Durch das Gelübde wird nur die Mutter gehalten, dem Sohne den Weg zum Priesterstande zu ebnen und keinerlei Einspruch zu erheben, wenn dieser sich dazu frei entschließen sollte.

Indessen kann die Verwicklung noch gesteigert werden. Die Mutter kommt zum Sterben. In ihrer Todesnot beschwört sie ihren Sohn, ihren letzten Wunsch

[1] Die von Voß verwendete Idee, der Sohn müsse Priester werden, um die Seele seiner Mutter aus dem Fegfeuer zu erlösen, ist so albern, daß sie unberücksichtigt bleiben kann.

[2] Suarez, De Relig. tract. 6 (De voto) l. 1, c. 2, n. 3—8; ed. Vivès XIV 757

zu erfüllen und ihr Gelübde einzulösen; sie könne sonst nicht ruhig sterben. Und der Sohn, überwältigt von Schmerz und Liebe, übernimmt nun seinerseits das Gelübde der Mutter, indem er selbst das Gelübde ablegt, Priester zu werden. Was nun? Vielleicht hat er bisher nicht daran gedacht, in den geistlichen Stand zu treten. Vielleicht brennt in seinem Herzen die Liebe zu einem Mädchen, an dessen Seite er sein Lebensglück zu finden hofft. Soll er, muß er Priester werden, um sein Gelübde zu erfüllen? Soll er, muß er sich und seiner stillen Braut das Herz brechen?

Der Mensch soll und muß nie unvernünftig handeln; denn die Vernunft ist die erste Offenbarung Gottes an den Menschen. Zunächst wäre zu prüfen, ob es sich um ein wohlüberlegtes, bindendes Gelübde oder um einen überstürzten Ausdruck seelischer Not handelt. Im Zweifel wäre die Ungültigkeit des Gelübdes anzunehmen. Doch setzen wir, um der Fragestellung nicht auszuweichen, die Gültigkeit des Gelübdes voraus. Besteht nun die Verpflichtung, es zu erfüllen?

An und für sich ganz gewiß. Denn was man Gott versprochen hat, muß man auch halten. Erkennt aber der junge Mann, daß er keinen inneren Beruf zum geistlichen Stande hat, muß er nach menschlicher Voraussicht ein unglückliches Priestertum befürchten und den Vorwurf schnöder Treulosigkeit gegen seine Braut gewärtigen, dann ist sein Gelübde hinfällig [1], ähnlich wie ein Verlöbnis seine verpflichtende Kraft verliert, wenn die genauere Einsicht in die Verhältnisse eine unglückliche Ehe ahnen läßt. Ja, er darf nicht Priester werden; denn sonst würde ihm das Gelübde nicht zum Heile, sondern zum Fluche werden, was gegen das Wesen eines jeden Gelübdes ist. Gegebenenfalls kann und soll er zur Beruhigung seines Gewissens um die Dispensation von seinem Gelübde bitten. Die Erinnerung an das abgelegte, aber gelöste Gelübde mag für ihn ein Ansporn sein, Gott um so treuer im Laienstande zu dienen.

Die Geisteslehrer warnen deshalb ganz allgemein vor Priesterkandidaten, die nur aus Rücksicht auf ein Gelübde zum geistlichen Stande sich melden. Die Erfahrung lehrt, daß von solchen Mußpriestern ein ersprießliches Wirken nicht zu erwarten steht [2]. Man gebe ihnen also rechtzeitig die Möglichkeit, einen andern Beruf zu ergreifen.

Wie wenig die Kirche selbst daran denkt, geistliche Berufe zu pressen, geht aus ihrer Gesetzgebung hervor, die völlige Freiheit der Berufswahl gewahrt wissen will. Sie belegt mit dem Kirchenbann alle ohne Ausnahme, die einen Zwang zum Eintritt in den geistlichen Stand ausüben [3]. Wer unter dem Druck einer schweren Furcht zum Priester geweiht wurde, ist an sich an die Verpflichtungen des Priestertums nicht gebunden und kann deren Ungültigkeitserklärung erwirken [4]. Selbst wenn die Verpflichtungen rechtsgültig übernommen sind, hat die Kirche noch die Gewalt, davon aus wichtigen Gründen zu dispensieren. Wenn auch diese Gewalt nur sehr selten zur Anwendung kommt, so ist doch auch sie der Kirche verliehen, um den Seelen in außerordentlich gelagerten Fällen zu helfen.

---

[1] Vgl. Suarez l. c. tract. 7 (De statu perfect.) l. 4, c. 3, n. 5; l. c. XV 258.

[2] Im Decretum Gratiani (c. 10, C. 20, qu. 1) heißt es kurz und treffend: „Satis inutile est, ut coacta servitia Domino praestentur."

[3] Codex Iuris Canonici can. 2352. [4] Ebd. can. 214.

Es ist ein ergreifender Augenblick, wenn die Kirche in mütterlicher Besorgnis den Bischof vor der Spendung der Subdiakonatsweihe die feierlichen Worte sprechen läßt: „Geliebte Söhne ... ihr müßt immer und immer wieder aufmerksam erwägen, welche Bürde ihr heute aus freien Stücken auf euch nehmen wollt. Denn bis jetzt seid ihr frei, und es ist euch erlaubt, nach eurem freien Ermessen zu einem Leben in der Welt überzugehen. Aber nach Empfang dieser Weihe wird es euch nicht mehr erlaubt sein, von eurem Vorsatz abzustehen. ... Deshalb prüfet euch, solange es Zeit ist, und wenn ihr in dem heiligen Vorsatz verharren wollt, dann tretet im Namen des Herrn herzu."

Ganz in dem gleichen Geiste der Freiheit heißt es in dem Kirchlichen Gesetzbuche (can. 571) von den Kandidaten des Ordensstandes: Novitius potest religionem libere deserere (dem Novizen steht es frei, den Orden zu verlassen).

Das ist die Sprache der Pia Mater Ecclesia. Wer eine andere Sprache spricht, hat weder den Geist Jesu Christi noch den seiner Kirche. Er mag vielleicht wähnen, ein Gott wohlgefälliges Werk zu tun, aber tatsächlich arbeitet er am Verderben der Seelen.

Wollte man allseits sich an die Gesetze der Kirche halten, so würde manchen bittern Seelenkonflikten und manchem Priesterskandal mit all seinen Ärgernissen vorgebeugt. Wenn trotzdem solch schmerzliche Verwicklungen sich von Zeit zu Zeit wiederholen, so liegt die Ursache nicht an der Kirche und ihren Gesetzen, sondern an den Menschen, die diese Gesetze nicht kennen oder nicht beachten.

Max Pribilla S. J.

Die merkwürdige Kunstsammlung einer merkwürdigen Frau.

Die reiche Sammlung von Handzeichnungen, Aquarellen und Ölskizzen, die Fürstin Karoline von Wittgenstein mit der persönlichen Liebe einer unzünftigen Kunstfreundin zusammengebracht und an ihre Tochter Marie, spätere Prinzessin zu Hohenlohe, vererbt hatte, wurde jüngst in München versteigert. Damit wurde wieder einmal eine jener moralischen Güterzertrümmerungen ins Werk gesetzt, an denen unsere Zeit mit ihren verarmten Reichen so schwer leidet. Für uns ist der Fall in doppelter Hinsicht bemerkenswert: wegen der Persönlichkeit, deren Namen die Sammlung trug, und wegen des Reichtums der Sammlung selbst, die ein anschauliches Bild vom deutschen Kunstleben des mittleren 19. Jahrhunderts bot.

Die 1819 geborene Fürstin ist eine der eigenartigsten Frauengestalten des verflossenen Jahrhunderts, ihr Leben wie ein Roman. Dem sehr reichen polnischen Adelsgeschlecht der Iwanowski entstammend, vermählte sie sich, dem Willen ihres Vaters sich beugend, 1836 mit dem protestantischen Prinzen Nikolaus Sayn-Wittgenstein in St. Petersburg. Leider wurde die Ehe unglücklich, und als 1847 der berühmte Meister Franz Liszt ihre Bahn kreuzte und ihr Herz entflammte, war ihr der Entschluß leicht, ihren Gatten und Rußland für immer zu verlassen. Begleitet von ihrer 11jährigen Tochter Marie zog sie nach Weimar, wohin Liszt als Hofkapellmeister berufen war, um ihm ein wahrhaft fürstliches Heim zu bereiten. Sie mietete von der Großherzogin die herrlich gelegene Altenburg, deren einen Seitenflügel sie Liszt überließ. Unter ihrer geistvollen

Leitung entwickelte sich Weimar abermals zu einem Musenhof, in dem die bedeutendsten Persönlichkeiten aus- und eingingen. Erst 1855 wurde die bürgerliche Scheidung von ihrem Gatten rechtskräftig ausgesprochen. 1860 zog sie nach Rom, um mit der ihr eigenen zähen Willenskraft auch die kirchliche Trennung oder vielmehr Ungültigkeitserklärung ihrer Ehe auf Grund erzwungenen Jawortes durchzusetzen. Dann wäre der ersehnten Verbindung mit Liszt nichts mehr im Wege gestanden. Ihre Bemühungen hatten Erfolg. Schon war Liszt nach Rom geeilt, wo am 22. Oktober 1861, seinem 50. Geburtstag, die Trauung stattfinden sollte, alles war bereit, die Kirche S. Carlo festlich geschmückt, beide hatten am Vortage die heilige Kommunion empfangen, als es den polnischen Verwandten der Fürstin noch in letzter Stunde glückte, zum mindesten eine Verzögerung zu erreichen. In später Abendstunde kam ein Abgesandter aus dem Vatikan, um die Prozeßakten zu erneuter Durchsicht zu verlangen und den Aufschub der Trauung zu fordern. Die Fürstin war durch diesen ganz unerwarteten Schlag so sehr erschüttert, mochte ihn vielleicht auch als einen Wink des Himmels betrachtet haben, daß sie die nochmalige Herausgabe der Akten ablehnte und von Stund an auf die eheliche Verbindung mit Liszt verzichtete. Selbst als drei Jahre später Fürst Wittgenstein gestorben war, und Kardinal Hohenlohe sich erbot, die Trauung in seiner Hauskapelle zu vollziehen, nahm sie ihre Verzichtleistung nicht mehr zurück. Liszt fand sich erst allmählich in die neue Lage und ließ sich bekanntlich 1865 die niederen Weihen geben. Die Fürstin selbst aber widmete sich mit der gleichen Ausdauer, mit der sie 14 Jahre lang die Ehe mit dem Meister zu ermöglichen trachtete, kirchlichen Aufgaben und der Pflege eines religiösen Innenlebens. Von den zahlreichen Schriften, die sie verfaßte, darunter ein Werk von 24 Bänden, ist nur wenig in die Öffentlichkeit gekommen. Eines derselben hat Heinrich Lasserre bearbeitet und herausgegeben [1]. 1887 starb sie und wurde im deutschen Campo Santo begraben.

Wann und auf welche Veranlassung hin die Fürstin angefangen hat, Künstlerzeichnungen zu sammeln, ist unbekannt. Wenn man nur die Auslese auf sich wirken läßt, die im Oktober in der Münchener Graphischen Sammlung öffentlich gezeigt wurde, müßte man der Fürstin unbedingt ein starkes inneres Verhältnis zur bildenden Kunst zuschreiben. Ich habe mir auch die große Masse der nicht öffentlich gezeigten Blätter vorlegen lassen, die allerdings das Urteil nicht unwesentlich ändern könnte. Denn das Mittelmaß, und nicht selten ein sehr tiefstehendes Mittelmaß, nimmt dabei einen so breiten Raum ein, daß uns der Sinn der Sammlerin für künstlerische Qualität nicht mehr ganz zweifellos erscheinen möchte. Indes müßte man, um darüber ein endgültiges Urteil zu gewinnen, wissen, wie alle diese Blätter in ihren Besitz gelangten, ob sie von ihr durch Kauf erworben

[1] S. von Malsér hat davon eine deutsche Übersetzung unter dem Titel „Das christliche Leben" erscheinen lassen (Mainz 1899). Die Besprechung des Werkes in dieser Zeitschrift 58 (1900) 571 f. rühmt den reifen, fast männlichen Geist, die philosophische Gründlichkeit, umfassende Welterfahrung, scharfe Beobachtungsgabe und ungewöhnliche Herzenskenntnis der Verfasserin. Sie war übrigens von Haus aus Katholikin, nicht, wie der Rezensent vermutete, Konvertitin.

oder ungesucht von hingebenden Freunden und Bekannten geschenkt wurden. Ein Brief Prellers, der von der Fürstin um ein Gutachten über neuerworbene Blätter ersucht worden war, läßt freilich schließen, daß ihr die Sicherheit des Urteils mangelte. Der Künstler spricht da von „miserablen" Blättern und bedauert, daß sie so oft von „frechen Lügengeistern" betrogen werde. Bisweilen mochte ihr auch ein glänzender Künstlername über die Leistung gehen. Die kleine Tuschzeichnung von Cornelius „St. Elisabeth legt einen Aussätzigen in ihr Bett" ist z. B. ganz wertlos und leistet dem Andenken des Meisters einen üblen Dienst. Auch von Genelli finden sich neben seinen bessern Blättern unbedeutende Abfälle. Für den Freund der Kunstgeschichte sind gewiß auch diese minderen Blätter und bescheidenen Namen wertvoll, weil sie das Gesamtbild der Kunst des 19. Jahrhunderts wesentlich deutlicher machen und die Lichtgestalten der größeren Meister klar aus dem Hintergrund der durchschnittlichen Zeitleistungen heraustreten lassen.

Den Grundstock der Sammlung bildet die deutsche Kunst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Um ihn herum gruppieren sich besonders französische Meister wie Delacroix, Scheffer, Ingres, Doré, Gavarni, Flandrin und etliche wertvolle Zeichnungen aus früheren Jahrhunderten und verschiedenen Ländern.

Unter den deutschen Meistern nehmen, der religiösen und idealistischen Gesinnung der Sammlerin entsprechend, die Romantiker und Nazarener die erste Stelle ein, obwohl sie weitherzig genug war, auch andersgerichteten Künstlern Eingang zu gewähren wie den Klassizisten J. A. Koch, J. Ch. Reinhart, Fr. Preller, Genelli, den Historienmalern verschiedenster Färbung A. Rethel, W. Kaulbach, Fr. Lessing, K. Piloty, H. Makart, den Landschaftern K. Rottmann, Fr. Kobell, den beiden Achenbach und andern. Auch Menzel, der Meister eines vertieften Naturalismus, und die ideale Dichtergestalt eines A. Feuerbach fehlen nicht.

Unter den Romantikern und Nazarenern wird man keinen bedeutendern Namen vermissen. Von Overbeck ist die kleine Bleistiftzeichnung „Auffindung Moses" bemerkenswert, weniger seine andern Blätter, da sie die Schwächen seiner Kunst zu auffällig zeigen. Hervorragend sind Steinles „Der blinde Bettler" und Führichs Zeichnung zum Zyklus „Der verlorene Sohn". Führichs Art, allerdings nicht unmerklich verdünnt, finden wir wieder in B. Emmlers großer, geschickt ausgeführter Tuschzeichnung „Anbetung der Könige". Von Schwind besitzt die Sammlung u. a. die sieben Kartonentwürfe zu den Wartburgfresken. Aus der Korrespondenz des Künstlers mit der Fürstin erfahren wir, daß sie sich mit der Bezahlung der bestellten Werke nicht allzusehr zu beeilen pflegte, denn er mußte wiederholt leise mahnen. Ludwig Richter hat etliche kleine aber zarte und innige Illustrationen zu Gedichten beigesteuert, Mintrop ein reizvolles, in Komposition und Technik gleich gewandtes „Kinderfuhrwerk", Schnorr von Carolsfeld ein Reihe von Federzeichnungen zu seiner bekannteu Bilderbibel. Sie sind nicht alle gleichwertig, heben sich aber immerhin in ihrer frischen Natürlichkeit vorteilhaft ab von der allzu weichen Art der Düsseldorfer Karl und Andreas Müller, Deger, Bendemann, Ittenbach, Molitor, von denen sich gleichfalls eine erhebliche Anzahl von Blättern findet. Angenehmer wirkt die weibliche Weichheit und Zartheit des Ausdrucks in Schraudolphs großer Bleistiftzeichnung „Anbetung der Hirten".

Wie schade, daß diese einheitliche Sammlung mit ihrem organischen Wachstum nun zerschnitten und verteilt werden mußte. Wenn die einzelnen Teile wenigstens dazu dienten, ähnliche Sammlungen mit gleich einheitlichem Charakter zu ergänzen. Aber das darf man nicht hoffen. In eine ihnen fremde Umgebung versetzt, werden sie ihren Wert nicht mehr ganz zur Geltung bringen können. So haben nicht nur Bücher ihre Schicksale, sondern auch Bilder. **Josef Kreitmaier** S. J.

Zu Ernst Haeckels Jugendbriefen und ihrer Echtheit.

Unter dem Titel: „Ernst Haeckel, Entwicklungsgeschichte einer Jugend. Briefe an die Eltern 1852—1856" (Leipzig 1921, Koehler) hat der Monistenführer Heinrich Schmidt eine Anzahl der von Haeckel während seiner Studentenzeit an der Universität Würzburg geschriebenen Briefe aus dem „Haeckel-Archiv" in Jena herausgegeben. Ihr Zweck, der auch in der Einleitung des Herausgebers hervortritt, ist, für den jungen Haeckel die Sympathien wiederzugewinnen, die der alte Haeckel verscherzt hat. Dementsprechend ist auch die Auswahl der Briefe. Haeckel erscheint uns in denselben als ein strebsamer, bescheidener, unverdorbener Junge, der auf Wunsch der Eltern dem Studium der Medizin sich widmet, obwohl er mehr für Botanik und Zoologie schwärmt. Besonders markiert ist in dieser Selbstschilderung Haeckels sein christlicher Glaube in protestantischer Färbung, den er aus dem Elternhause bewahrt hat. Manche Stellen aus seinen Briefen könnten sogar als treffende Selbstwiderlegung des alten Gottesleugners Haeckel durch den jungen gottgläubigen Haeckel angeführt werden (z. B. 52, 56, 90, 95 f., 145, 148, 163, 177). Das Rätsel, wie Haeckel seinen Jugendglauben verloren hat, bleibt in dieser Selbstbiographie eigentlich ungelöst. Neben diesen sympathischen Seiten in Haeckels Korrespondenz finden sich jedoch auch zahlreiche blinde und leidenschaftliche Ausfälle gegen die katholische Kirche und ihre Priester, gegen die Fronleichnamsprozession usw.; besonders erbost ist er aber auf die Jesuiten, obwohl er gestehen muß (41), daß er bei einer Jesuitenmission in Würzburg 1853 in einer von ihm selbst gehörten Predigt nichts „Anstößiges" zu entdecken vermochte.

Zweifel an der Echtheit mancher, namentlich auf die katholische Kirche bezüglicher Stellen in diesen Briefen Haeckels sind nicht unbegründet, wie folgendes Zitat zeigt (S. 40): „Seit vorigen Sonntag predigt hier nämlich eine ‚Mission der heiligen Väter', bestehend aus sechs Mann Societatis Jesu, worunter sich auch der künftige General der Jesuiten, ein höchst beredter, schlauer und kenntnisreicher Fuchs, der in sieben Sprachen predigt, befindet." Da drängt sich uns unwillkürlich die Frage auf: Woher konnte Haeckel in diesem vom 17. Februar 1853 datierten Briefe wissen, daß P. Anderledy — auf diesen bezieht sich nämlich seine Äußerung — der 1853 als Missionar in Süddeutschland tätig war, im Jahre 1887 General der Jesuiten werden würde? Haben wir es hier mit einer Prophezeiung Haeckels zu tun oder mit einer — „Fälschung"? Wir müssen annehmen, daß hier — vielleicht mehr als ein halbes Jahrhundert später — eine Änderung des ursprünglichen Brieftextes vorgenommen worden ist, entweder von Haeckel selbst, oder, was weit wahrscheinlicher ist, von dem Herausgeber der Jugendbriefe, H. Schmidt. Ob diese Fälschung die einzige geblieben ist, dürfen wir einstweilen dahingestellt sein lassen. **Erich Wasmann** S. J.

Ergebnis der Rheinischen Volksbildungswoche.

Das freie d. h. außerschulmäßige Volksbildungswesen trat in den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hervor als soziale Fürsorge für die unteren Volkskreise, die durch die neuen Formen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens in ihrem geistig-sittlichen Bestand gefährdet waren. Die Gründung des Borromäusvereins 1844 und des Gesellenvereins 1846 ist die erste Tat der Katholiken auf diesem Gebiete. Sobald die sozialdemokratische Partei Volksbildungsbestrebungen zu einem Mittel des Klassenkampfes zu machen versuchte, indem sie Büchereien, Vorträge, Kurse und eine eigene populärwissenschaftliche Literatur in den Dienst des sozialistischen Gedankens stellte, wurde im Volksverein für das katholische Deutschland eine überlegene Einrichtung geschaffen (1890). Als die neutralen Volksbildungsbestrebungen sich von der Popularisierung der Wissenschaft der Erziehung zum Kunstgenuß zugewandt hatten, folgte der Katholikentag von Osnabrück 1901 dieser Anregung, indem er für Volksbildungsabende eintrat. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts setzte die wissenschaftliche Kritik der Volksbildungsbewegung ein; das von Dr. R. v. Erdberg gegründete „Volksbildungsarchiv" war Organ dieser neuen, wissenschaftlichen Richtung. Einen wertvollen Beitrag lieferte von katholischer Seite Dr. Alois Wurm in seiner Schrift „Grundsätze der Volksbildung". Den Anstoß zu neuer Entwicklung brachte der dänische Volkshochschulgedanke, der seit 1916 infolge der Not des Krieges und des Friedens seine werbende Kraft in Deutschland entfaltete. Immer deutlicher wurde der Wert des Volkstums und der Weltanschauung für die Volksbildungsarbeit erkannt. Auf dem Kölner Katholikentag 1920 umschrieb der Ausschuß für Volksbildungsfragen die Stellung des Katholizismus den modernen Bestrebungen gegenüber in einer Reihe von Resolutionen. Bei dem Neuaufbau Deutschlands muß das katholische Volksbildungswesen den katholischen Kulturwillen in der Öffentlichkeit mit allem Nachdruck vertreten. Im Mittelpunkt der Volkshochschule muß die Erziehung zur Gemeinschaft stehen. Diese Erziehung ist am besten in Volkshochschulheimen zu leisten. Die Katholiken werden nachdrücklich zur Förderung der katholischen Volksbüchereien des Borromäusvereins aufgefordert. Die literarische Beratung der Katholiken ist auch auf die Bestände der städtischen Büchereien auszudehnen. Weitere Entschließungen befassen sich mit Theater, Kino und Musik. Als Pflicht aller Katholiken wird es bezeichnet, die Arbeiten des Zentralbildungsausschusses der katholischen Verbände Deutschlands zu fördern.

Die Kölner Ortsgruppe desselben, der „Bildungsausschuß der Katholiken Kölns", hat vom 4. bis 8. Oktober 1920 eine Volksbildungswoche abgehalten, deren Ergebnisse B. Marschall, Diözesanpräses des Borromäusvereins Köln, veröffentlicht[1].

Als Ziel der Bewegung bezeichnet Emil Richter, der Herausgeber der „Volkskunst" in München-Gladbach, die Gemeinschaftsbildung des Volkes. Die

[1] Volksbildungsarbeit. Ergebnis der Rheinischen Volksbildungswoche 4. bis 8. Oktober 1920 zu Köln. Herausgegeben von B. Marschall. Köln 1921, H. E. Gonski. *M* 29.—; geb. *M* 36.—

deutsche Schicksalsgemeinschaft soll zu einer inneren Lebensgemeinschaft werden. Das volkzerstörende Klassenbewußtsein muß überwunden, die Stammeseigenarten sollen zu einer höheren Einheit verschmolzen, die Konfessionsunterschiede in versöhnender Liebe getragen werden. Das Kulturerbe der deutschen Vergangenheit soll Besitz und Genuß dieser Gemeinschaft sein.

Als bestes Mittel zur Erreichung dieses Zweckes erscheint die Volkshochschule. Name und Idee stammen von dem dänischen Bischof, Literarhistoriker und Volksmann Nikolaj Frederik Severin Grundtvig; seinem Gedanken entsprechend wirkt die dänische Volkshochschule[1] als Heimschule, deren wichtigstes Bildungsmittel das weckende, werbende Wort des freien Lehrvortrags ist. Von großer praktischer Bedeutung ist auch das englische Vorbild der Workers' Educational Association, die Beteiligung von Arbeitervertretern an der Organisation, kleine Hörerkreise, individuelle Führung jedes Hörers fordert. — Als katholische Anläufe in dieser Richtung nennt Seminaroberlehrer Josef Antz in seinem Referat über die Entwicklung des Volkshochschulgedankens in Deutschland die von Georg Heim ins Leben gerufenen Regensburger Bauernkurse und die Kurse des Volksvereins über Volkswohlfahrtspflege, Jugendpflege, Kommunalpolitik, Staatsbürgererziehung, Volkswirtschaft. Das Zukunftsideal sind ihm aber katholische Heimschulen in der Nähe klassischer Stätten der katholischen Kultur. Die Lehrer vertraut mit der Geschichte und Eigenart der Heimat, im Besitze nationaler Kultur, zugleich durchdrungen von der Verpflichtung, für das Reich Christi zu arbeiten. Die Schüler geistig empfängliche Jugend, die für ihr Hochschuljahr gespart und geopfert hat. Lehrer und Schüler führen ein Leben reger geistiger Arbeit, feiner Geselligkeit und starker Religiosität, die sich innig der Liturgie der Kirche anschließt. — Bei der Bedeutung, die der Weltanschauung im Volksbildungswesen zukommt, ist die konfessionelle Volkshochschule das Wünschenswerte. Von neutralen Unternehmungen ist unbedingt zu fordern, daß die religiösen Elemente der Volksbildung den Vertretern der Konfessionen vorbehalten bleiben. In dem Versuch, Weltanschauungsfragen von der Volkshochschule fernzuhalten, sieht Dr. R. Reuter mit Recht einen Verzicht auf die besten Bildungskräfte. — Für die Arbeitsweise in der Volkshochschule gibt R. Reuter wertvolle Richtlinien. Es sind kleinere Gruppen von Jugendlichen zwischen 18 und 25 Jahren zu bilden, die durch gleiches Alter und gleichen Beruf zu einer innigen Gemeinschaft befähigt sind. Gemeinsamer Unterricht der beiden Geschlechter wird abgelehnt. Der ganze Unterricht soll philosophisch, ethisch und religiös durchleuchtet sein. Geschichte, die aber aufs Wesentliche gehen muß, soll einen breiten Raum einnehmen. Im deutschen Unterricht handelt es sich vor allem darum, das im Kunstwerk gestaltete Menschenschicksal zu erleben; in kleinen Arbeitsgemeinschaften mögen Stücke vorgelesen und besprochen werden. Die Einzelfragen der Naturwissenschaften und der Mathematik können in der Reihenfolge behandelt werden, wie sie in der Menschheitsgeschichte aufgetreten sind; berufliche Ausbildung ist ja nicht Gegenstand des Volkshochschulunterrichts. Die Kunst, ergiebig zu lesen

[1] Vgl. den aus ursprünglichen Quellen schöpfenden Artikel von A. Meyer in dieser Zeitschrift 98 (1920) 350 ff.

und mit Nutzen einen Vortrag zu hören, müßte planmäßig gepflegt werden. Die Darbietung hat sich volkstümlicher Redeweise zu bedienen, die als Vortrag, Unterhaltung in der Arbeitsgemeinschaft oder als Rundgespräch auftreten kann. Die Finanzierung ist im wesentlichen von Staat und Gemeinde zu leisten; bescheidene Mitwirkung der Schüler soll die Wertschätzung gewährleisten.

Wilhelm Spael gibt beachtenswerte Winke, wie das lesende Volk vom Verbrauch harmlosen Lesefutters zum Genuß künstlerisch hochstehender Literatur erzogen werden kann. — Aus ihrer Büchereipraxis heraus spricht die Bibliothekarin Anna Malsbend über die Aufgaben der volkstümlichen Büchereien. Die Pfarrbibliothek des Borromäusvereins soll als große Familienbibliothek der Gemeinde sich im allgemeinen auf katholische Literatur beschränken. Daneben aber sollte eine Arbeitskommission für die Mitglieder der Pfarrbücherei und die Öffentlichkeit Stellung nehmen zu den Bildungswerten nichtkatholischer Literatur, soweit sie in den öffentlichen Büchereien des Ortes eingestellt ist.

Die Musik möchte E. J. Müller in den Dienst der Volksbildung gestellt sehen durch guten Gesangunterricht auf den Schulen, durch künstlerisch vollendeten liturgischen Gesang in der Kirche, durch Volksmusik auf dem Felde, in der Werkstatt, im Familienkreise. Er wünscht Errichtung von Sing- und Musikschulen für das Volk. Der erzieherische Wert bildender Kunst soll nach Ludwig Mathar von der Pfarrkirche ausstrahlen, in material- und formgerechtem Hausrat in die Familien hineingetragen werden. — Dem Theater schreibt Wilhelm C. Gerst, Generalsekretär des Bühnenvolksbundes Frankfurt, eine besonders bedeutsame Wirksamkeit zu, die Gemeinschaft des Volkes zu fördern durch die Einheit in demselben seelischen Erlebnis vor der Bühne. Das Theater muß aber Gemeinschaftstheater sein, d. h. die Bühne muß unter dem bestimmenden Willen der Theatergemeinde stehen. Bis die Theatergemeinde der anerkannte wirtschaftliche und geistige Träger des Theaters geworden ist, hat sie als Konsumentenverband dem bestehenden Theater gegenüber mit wirtschaftlichen Mitteln ihre geistigen Ansprüche durchzusetzen. —

Es ist erfreulich, wie diese Richtlinien katholischer Bildungsarbeit den Gefahren charaktergefährdender Halbbildung und des religiösen Indifferentismus auszuweichen suchen. Gerade die konfessionelle Grundlage der Volksbildung wurde auch auf der Volksbildungstagung der katholischen Vereine Württembergs zu Ulm (4. Oktober 1921) stark betont. Von solchem Geist beseeltes Wirken an der Ausgleichung des Bildungsgegensatzes wird die Katholiken zu lebensvollen Gliedern der deutschen Volksgemeinschaft machen. Sigmund Stang S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Wege zur Verständigung.

Das Schauspiel, das Deutschland seit der Revolution der Welt bietet, ist wenig erhebend. Nicht deshalb, weil seine innere und äußere Lage in einer unerhörten Weise gefährdet ist. Auch die Gefahr hat ihre Größe, und die Sterne eines Volkes können in dunkler Nacht desto heller strahlen. Gibt es ja eine Größe, die auch der Unglücklichste, der Wehrloseste betätigen kann: Würde. Daß aber unser Volk in einer so weltgeschichtlichen Stunde seine Hauptkräfte in ödem Parteigezänk vergeudet, das ist niederdrückend und dämpft auch dem Mutigsten den Mut. Wer die Tagesereignisse aufmerksam verfolgt, muß zu dem Schlusse kommen: Wir wissen als Volk nicht, was wir wollen. Fast alle wichtigen Entscheidungen im Staatsleben zeigen eine Spaltung in zwei fast gleiche Teile. Trotz aller Not der Zeit ist bisher eine starke, zuverlässige Mehrheit mit einem klaren, festen Programm nicht zustande gekommen.

Zwar haben wir es oft gehört, daß nur ein geeinigtes Volk die riesigen Aufgaben und Lasten der Gegenwart bewältigen könne. Minister und Politiker pflegen, wenn sie ihren Bericht über Steuern, Fehlbeträge und Entente-Noten beendet haben, mit diesem Gemeinplatz dem Schlusse ihrer Rede etwas Schwung zu geben. Aber das Echo ist matt, und der nächste Anlaß facht die alten Parteistreitigkeiten wieder an. Das Übel scheint unausrottbar zu sein. Der Hader der Parteien ist um so verhängnisvoller, als ihnen nicht mehr wie früher eine selbständige Regierung gegenübersteht, sondern das Ministerium aus den Parteien gebildet wird. Jede Parlamentskrise bedeutet daher zugleich eine Regierungskrise und überträgt ihre Unruhe und Unsicherheit auf das Steuer des Staates.

Dabei haben die Formen des politischen Kampfes eine Schärfe angenommen, die jedes edle Empfinden verletzt und jede sachliche Behandlung schwebender Fragen ungemein erschwert. Unser Volk befindet sich seit der Revolution in einem Zustande nervöser Gereiztheit. Fast jeder Deutsche ist heute in einer mehr oder minder verärgerten Stimmung. So mag es sich erklären, warum jede Meinungsverschiedenheit sich gleich zu einem Streit auswächst, der mit den schärfsten Waffen und in der schroffsten Form aus-

gefochten wird. Dem Vertreter einer abweichenden Ansicht werden ohne weiteres die schlechtesten, nichtswürdigsten Beweggründe unterschoben; der Glaube an die Niedertracht des Gegners muß oft den Mangel an Beweisen ersetzen. Drohungen und Beschimpfungen niedrigster Art sind alltäglich geworden. Der Handgranatenkampf des Krieges scheint in das bürgerliche Leben übergegangen zu sein. Es hat sich vielfach ein Mißtrauen festgesetzt, das jedes Gefühl für Volksgemeinschaft vermissen läßt und den Volksgenossen mit größerer Erbitterung bekämpft als den äußeren Feind.

Auch in den Parlamenten nimmt das unsachliche Gerede einen so breiten Raum ein, daß man schon vorgeschlagen hat, über die Verhandlungen keine Berichte, sondern nur Stimmungsbilder zu veröffentlichen. Ja man hat es geradezu als eine Kultur- und Erziehungsaufgabe der deutschen Presse bezeichnet, hier „durch Übergehung mit Stillschweigen das Parteigezänk auf seinen Herd zu beschränken“ [1]. Da aber heute die Politik mehr als je das Schicksal der einzelnen und der Völker bedeutet, so werden auch die privaten und wirtschaftlichen Verhältnisse in diesen Kreis des Unheils einbezogen. Es bilden sich Gruppen und Grüppchen, die alle eine besondere Sprache sprechen und wirr durcheinander reden. Je weniger die einen auf die andern hören, um so mehr wächst die Kluft zwischen ihnen und häufen sich die Mißverständnisse. Eine Zerrissenheit macht sich überall geltend, die angesichts unserer äußeren Lage geradezu tragisch zu nennen ist.

Es verlohnt sich wohl der Mühe, den Ursachen dieses Verderbens nachzugehen. Dabei wird man freilich den einseitigen Parteistandpunkt verlassen müssen. Nur wer sich aus dem Gewühl des unmittelbaren Kampfes zurückzieht, gewinnt den nötigen Abstand, um die Dinge in ihrem richtigen Lichte und in ihrer wirklichen Größe zu erkennen.

Die Gründe unserer inneren Zwietracht liegen zum Teil weit zurück. Deutschland ist seit langem eine wahre Musterkarte aller möglichen Gegensätze. Die religiösen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse bergen in sich so gewaltige Spannungen, daß es von jeher großer Einsicht und Kunst bedurfte, um das Staatsschiff durch die vielen Klippen sicher hindurchzuleiten und die inneren Spaltungen zu überbrücken.

Dazu kommt der Charakter des Deutschen, der eine ausgesprochene Neigung zum Plänemachen und Disputieren hat. Ein geistvoller Kunst-

---

[1] So Rud. J. Steimer im „Zeitungs-Verlag“ Nr. 4 vom 23. Januar 1920; vgl. „Köln. Volkszeitung“ Nr. 91 vom 2. Februar 1920.

historiker der Neuzeit hat einmal gesagt: Man errichte in Deutschland nebeneinander zwei Pforten und schreibe über die eine „Paradies" und über die andere „Vorträge über das Paradies", so wird man die große Masse der Deutschen durch die Pforte der Vorträge sich drängen sehen. Dies Wort hat in den letzten Jahren eine tausendfältige Bestätigung erfahren. Wir leiden an einer solchen Überfülle von Plänen und Vorschlägen, daß Kraft und Sicherheit erlahmen müssen, einen bestimmten Weg zu wählen und unbeirrt einzuhalten. Man achte nur auf die Ausschreitungen der öffentlichen Kritik, die sich nur zu oft in bloßer Verneinung ergeht. Kaum ist eine wichtige Entscheidung gefällt, so bemühen sich tausend Federn und Zungen, haarscharf nachzuweisen, daß diese Entscheidung so ziemlich die törichteste gewesen sei, die hätte getroffen werden können. So muß das Volk verwirrt werden. Auch spielt hier eine Art von Gerechtigkeitsfanatismus mit, der jede Rücksicht auf innere und äußere Verhältnisse als unwürdige Schwäche ablehnt. Wir verstehen die Kunst, uns selbst zu sezieren und das, was andere schamhaft verschweigen, vor aller Welt offenzulegen — um der Gerechtigkeit willen. Aber die Politik ist nicht das Weltgericht; sie soll nicht die Vergangenheit richten, sondern die Zukunft gestalten.

Der Kritisiergeist des Deutschen hat nun seit dem Zusammenbruch einen wahrhaft unermeßlichen Stoff gefunden. Wer wäre heute nicht zur Kritik aufgelegt? Denn wir sind nicht nur unzufrieden, wir haben auch viel Ursache, es zu sein.

Zunächst kommt hier der Gewaltfriede von Versailles in Betracht. Dieser bürdet dem deutschen Volke geradezu übermenschliche Lasten auf. Dementsprechend sieht sich die deutsche Regierung, die zu der traurigen Rolle eines „Gerichtsvollziehers der Entente" verurteilt ist, gezwungen, von dem deutschen Volke die schwersten Opfer zu fordern. Eine solche Politik kann natürlich niemals populär sein; sie löst in den betroffenen Kreisen den lebhaftesten Unwillen aus, der sich aber nicht so sehr gegen die Entente als gegen die eigene Regierung und die Regierungsparteien richtet.

Dabei gehen die Ansichten, wie dem unerhörten Drucke des Feindbundes zu begegnen ist, weit auseinander. Die einen vertreten das Erfüllungsprogramm. Es soll der Versuch gemacht werden, die unmöglichen Bedingungen des Versailler Vertrages zu erfüllen, „um durch diesen Erfüllungsversuch der Welt die Unmöglichkeit zu beweisen". Andere halten diesen Versuch für eitles Bemühen, weil auf der Gegenseite der gute Wille

fehle, wissen aber selbst keinen gangbaren Weg anzugeben, der nicht in das Chaos führte. Die Undurchsichtigkeit dieser schwierigen Verhältnisse bringt es mit sich, daß immer wieder Irrtümer und falsche Berechnungen unterlaufen, und daß der Gang unserer Politik mehr dem Zickzack als der geraden Linie gleicht. Das bietet naturgemäß reichen Stoff zur Kritik.

Zu der außenpolitischen Bedrückung, die sich aus dem Verlust des Krieges erklärt, kommt dann noch die innere Not, die in der Revolution ihren Grund hat. Die Revolution war ein einzigartiger, weltgeschichtlicher Frevel am deutschen Volke, ein Frevel, der durch keine Ablenkungsversuche vertuscht und durch keine wilden Anklagen gegen rechts entschuldigt werden kann[1]. Die Revolution hat unserem wankenden Volke den Rest gegeben und einen Riß von ungeheurem Ausmaß in dasselbe hineingetragen. Damals wurden die Grundlagen unserer gesellschaftlichen Ordnung wie durch ein Erdbeben erschüttert; die organische Entwicklung unseres Staatslebens ward jäh unterbrochen. Unter dem verstörenden Einfluß der Revolution gingen wir zu einer ganz neuen Staatsform über. Wir hatten eine Republik, ehe wir Republikaner hatten. Während unsere Feinde über einen seit langem eingespielten Regierungsapparat verfügen, muß Deutschland neben den gewaltigen äußeren Schwierigkeiten auch die beständigen Stockungen der noch unfertigen Staatsmaschine im Innern überwinden.

Der gewaltsame Umsturz hat nicht nur die äußeren Formen zerbrochen, er hat auch Stimmungen und Leidenschaften geweckt, denen gegenüber die Vernunft einen schweren, fast aussichtslosen Kampf zu führen hat. Extreme von rechts und links drohen unser armes Volk zu zerreißen.

Links stehen alle jene, die im November 1918 nicht auf ihre Rechnung gekommen sind, die den wahren, eigentlichen Sozialismus heraufführen wollen. Sie träumen trotz aller Enttäuschungen und Niederlagen immer noch von der Weltrevolution und der Diktatur des Proletariats und suchen für den Tag der Entscheidung die Massen und die Waffen zu bereiten. Zeitweilig zurückgedrängt, erheben sie bei auftauchenden Unruhen und Krisen wieder ihr Haupt. Die wirtschaftliche Not ist ihre stärkste Verbündete. Von dieser Seite droht immer noch die Gefahr des Bolschewismus.

Rechts stehen die Vertreter des alten Systems, die mit der ganzen Erbitterung einer entthronten Herrscherklasse um die Wiedererlangung der

---

[1] Näheres in meiner Flugschrift: „Wirkungen und Lehren der Revolution". Freiburg 1920, Herder.

Macht kämpfen. Der neuen Ordnung gilt ihr unverhüllter Haß. Ihre Stärke ist der Vergleich zwischen Einst und Jetzt, ein Vergleich, der sich rhetorisch sehr wirksam gestalten läßt: das alte Reich in schimmernder Wehr, mit seiner festen Staatsautorität und seinem blühenden Wirtschaftsleben — das neue Reich, ohnmächtig, ein Spielball der Feinde, von Unruhen zerwühlt, erdrückt von Steuern und gequält vom Hunger. Der Vergleich drängt sich auf und weckt Stimmungen, die dem heutigen Staate nicht günstig sind. Denn auch der roteste Arbeiter würde im Grunde seines Herzens gerne die Verhältnisse der Vorkriegszeit gegen alle „Errungenschaften der Revolution" wieder eintauschen. Auf diesen Stimmungen und der Nachwirkung alter Traditionen beruht die Werbekraft der Rechtsparteien. Es ist zweifellos, daß auch ernste Sorge um des Reiches Zukunft ihnen viele Anhänger zuführt, aber die entscheidende Rolle spielt doch der Wille zur Macht, der natürlich, wie das in allen Lagern üblich ist, mit idealen Gründen verbrämt wird.

Auch was an Parteien zwischen rechts und links steht, ist in religiöser, politischer und sozialer Hinsicht so gespalten, daß es für absehbare Zeit als ausgeschlossen gelten muß, in unserem Volke eine große, geschlossene Gesinnungsgemeinschaft schaffen zu können[1]. Solange aber diese nicht vorhanden, ist an eine Erneuerung unseres Volkes in großem Stile nicht zu denken. Aus dem gleichen Grunde sind auch alle Gewaltkuren ausgeschlossen, von denen verstiegene Ideologen und Machtpolitiker die Rettung erwarten. Es gibt keine Rückkehr zu den alten Verhältnissen; denn zwischen dem Einst und Jetzt liegt der Verlust eines Weltkrieges und der Zusammenbruch unseres Volkes. Trotz seiner vielen unbestreitbaren Vorzüge hat das alte System mit seinem Kastengeiste und seiner Imparität abgewirtschaftet. Insbesondere haben die Katholiken keine Ursache, die frühere Hörigkeit zurückzuwünschen, wo — vergleichsweise gesprochen — die Protestanten die Offiziere und die Katholiken die Burschen stellten.

[1] Felix Pinner schrieb am 12. Juni 1920 im „Berliner Tageblatt": „Es gibt in Deutschland überhaupt keine Majorität mehr, sondern nur noch Minoritäten; eine Not, in der keine Partei oder Parteigruppe mehr regieren kann. ... Das deutsche Gesinnungs- und Parteileben krankte von jeher daran, daß ihm die Fähigkeit zur Bildung großer regierungsfähiger Parteien fehlte." Hurwicz (Zur Reform des politischen Denkens, München 1921, Drei Masken Verlag) sieht den Grund hierfür in der starren Ideologie des deutschen Parteiwesens und in dem Mangel an politischer Volksbildung sowie an wirklich politischen Persönlichkeiten. Die Schrift enthält sehr beachtliche Gedanken.

Eine abermalige Revolution oder auch die Weltrevolution kann uns ebensowenig helfen. Denn am Tage nach der Revolution ständen wir genau vor denselben oder noch schwierigeren Problemen. Auch alle lauten Rufe nach dem starken Manne, der das Chaos gestalten soll, verhallen vergeblich; sie können nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß dieser deus ex machina nicht vorhanden ist und auch nicht durch die lauten Rufe zum Leben erweckt werden kann.

Da alle andern Wege verschlossen sind, bleibt als einziger Ausweg aus unserer verzweifelten Lage eine Einigung auf ein vorläufiges Arbeitsprogramm. Es ist der Weg der Mäßigung, gegenseitiger Duldung und vereinter Arbeit, den die Not der Zeit uns weist, und den das Volk, des ewigen Streites überdrüssig, gebieterisch fordert. Nicht Reden und Demonstrationen, sondern Taten und praktische Hilfe! Da keine Partei ihr Programm ungebrochen durchführen kann, sind alle auf Vergleiche und Kompromisse angewiesen. Die Politik muß notwendig der Diagonale der auseinanderstrebenden Kräfte folgen. Es gilt demnach, alle Freunde einer maßvollen Politik, die auch dem politischen Gegner das Leben möglich und erträglich macht, und alle, die zu positiver Mitwirkung bereit sind, zu gemeinsamer Arbeit zusammenzufassen. Wenn wir in diesem Sinne für eine Verständigung eintreten, brauchen wir nur die Gedankenreihe fortusetzen, die wir bereits früher in dieser Zeitschrift[1] angesponnen haben.

Sollen verschiedene, einander innerlich entgegengesetzte Parteien Ersprießliches leisten, so muß zunächst eine Atmosphäre des Vertrauens geschaffen werden. Die Entgiftung des öffentlichen Lebens ist die notwendige Vorbedingung. Wir müssen lernen, auch in dem politischen Gegner den Volksgenossen zu suchen und zu achten. Das Bewußtsein der eigenen Irrtumsfähigkeit sollte uns lehren, die abweichende Ansicht des andern nicht gleich auf Bosheit zurückzuführen. Die Sprache des Ärgers mag Reden und Aufsätze voll Geist und Witz eingeben, spannend zu lesen, wie es ja oft für andere interessant ist, wenn jemand in Leidenschaft gerät. Aber zum Schlusse fragt man sich doch: wem ist damit gedient? Politik ist Bändigung der Leidenschaften, nicht ihre Aufstachelung. Haß ist ein blinder Berater und schädigt den am meisten, der sich ihm ergibt. „O hättest du vom Menschen besser stets gedacht, du hättest besser auch gehandelt“ (Schiller, Wallensteins Tod II, 7). In dem Maße,

[1] Juni und November 1919, April 1920.

in dem wir unsere Gedanken zügeln, wird es uns gelingen, auch unsere Worte und Taten zu mäßigen.

Freilich wird es selbst bei einer Arbeitsgemeinschaft der Parteien eine Kritik geben und geben müssen, aber sie darf niemals die Rücksicht auf unsere innere und äußere Lage aus dem Auge verlieren. Sie wird weder einseitig die Interessen einzelner Klassen fördern wollen, noch an die leitenden Staatsmänner unmögliche Forderungen stellen, noch gegen unumstößliche Tatsachen anrennen [1]. Vielleicht wird die Einstellung auf die positive Arbeit auch den breiten Redestrom, der durch Deutschland fließt, in etwa eindämmen und die Weisheit der Schrift wieder zu Ehren bringen, die den Reichtum an Worten und die Armut an Werten in ursächlichen Zusammenhang setzt (Spr. 14, 23). Sparsamer Gebrauch der Sprache erhöht ihren Wert. „Wo Worte selten, haben sie Gewicht" (Shakespeare).

Wer wollte verkennen, daß in all dieser Hinsicht noch eine gewaltige Erziehungsarbeit an unserem Volke zu leisten ist? Aber sie muß geleistet werden. Die Not zwingt dazu, aufeinander Rücksicht zu nehmen. Wir lassen hierbei die ganz Extremen rechts und links aus dem Spiel; wir reden von denen, die zu positiver Arbeit gewillt sind. Zweifellos bestehen unter ihnen tiefgehende Gegensätze, und man kann von keiner Partei verlangen, daß sie ihre Grundsätze verleugnet. Aber in der Vertretung dieser Grundsätze wird jede Partei Mäßigung üben müssen.

Für die rechtsdenkende Bevölkerung ergibt sich daraus als Gebot der Stunde eine größere Anpassung an die wirklich gegebenen Verhältnisse. Das deutsche Schwert ist zerbrochen, unser Volk gespalten und mühselig und beladen, wie nur je ein Volk der Geschichte. Wir haben keinen Stein oder Hardenberg, nicht einmal einen Fichte, der seine Reden an die deutsche Nation hielte. Keine große Idee leuchtet durch das Dunkel unserer Tage. In solcher Zeit kann natürlich auch die Republik keine Wunder wirken. Der Spott über die Unfruchtbarkeit der Demokratie ist daher ebenso billig wie unberechtigt; er verletzt und verbittert, ohne irgendeinen Nutzen zu stiften. Wie immer man grundsätzlich zur Republik stehen mag, wir müssen uns praktisch alle mit ihr abfinden. Wenn die Monarchie einst wieder-

[1] Beyerle (Parlamentarisches System oder was sonst? München 1921, Pfeiffer) hebt treffend den Gegensatz zwischen idealer Staatsform und lebendiger Staatswirklichkeit hervor und zeigt gegenüber einer unfruchtbaren, verärgerten Kritik, wie die heutige Demokratie im Sinne christlicher Staatsgrundsätze nutzbar gemacht werden kann und muß.

kehren soll, so muß sie als Erfüllung des Volkswillens kommen; sie kann nicht aus Putschen oder aus dem Rauschen papierener Wälder auferstehen. Im Grunde ihres Herzens sollten die Monarchisten doch Gott danken, daß keines Fürsten Hand unter dem Frieden von Versailles steht, und daß die schweren Zeiten, die wir durchleben, nicht das Zeichen der Monarchie tragen.

Eine üble Erbschaft aus alter Zeit ist es, wenn die Rechtsparteien den Alleinbesitz der echten, nationalen Gesinnung für sich in Anspruch nehmen und bei jedem Auftauchen politischer Meinungsverschiedenheiten die nationale Zuverlässigkeit des Gegners verdächtigen. In manchen protestantischen Kreisen besteht noch heute die Auffassung, als müsse insbesondere der katholische Volksteil in nationaler Hinsicht unter einer Art Vormundschaft gehalten werden. Das trägt nicht zur Versöhnung und Verständigung bei.

Es würde der Beruhigung des öffentlichen Lebens sehr förderlich sein, wenn endlich der Streit über die Schuld an dem Verlust des Krieges zu Ende käme. Alle könnten sich praktisch auf die Formel einigen: Der Weltkrieg war für das deutsche Volk eine Prüfung, in der trotz gewaltiger, bewunderungswürdiger Leistungen und Opfer schließlich wir alle versagt haben — vielleicht versagen mußten, weil es über unsere Kraft ging. Unwiederbringliche Versäumnisse liegen hier auf allen Seiten vor. Am 12. Mai 1919 sagte der Abgeordnete Haußmann (Dem.) in der Deutschen Nationalversammlung: „Wenn unser Heer und unsere Arbeiter am 5. und 9. November (1918) gewußt hätten, daß der Friede so aussähe, dann würde unser Heer und selbst die Soldatenräte die Waffen nicht niedergelegt haben, und unsere Arbeiter würden ausgeharrt haben, bevor sie Deutschland so niederwerfen ließen." Im stenographischen Bericht ist hierbei verzeichnet: „Stürmischer Beifall im ganzen Hause." Aber wir haben nicht ausgeharrt. Was man von der Minute ausgeschlagen, gibt keine Ewigkeit zurück.

Eine große Erziehungsarbeit ist aber auch links zu leisten. Das gilt besonders von der Sozialdemokratie. Geschichtlich betrachtet, bringt keine Partei eine geringere Vorbereitung für eine nationale, friedliche und aufbauende Arbeit mit als die sozialdemokratische. Als einseitige Klassenpartei gedacht und gewachsen, ist sie auf den „frisch-fröhlichen Kampf gegen Reaktion und Arbeitertrutz" eingestellt. Jahrzehntelang sind die sozialistischen Massen erzogen worden, in dem Bourgeois, in jedem Bessergestellten und Höhergebildeten ihren unversöhnlichen Feind zu sehen und zu hassen. In Herz und Hirn ist ihnen der Satz des Kommunistischen Manifestes gehämmert worden: „Die Arbeiter haben kein Vaterland. Man kann ihnen nicht nehmen, was sie nicht haben." Daher die Verantwortungslosigkeit der radikalisierten Massen gegenüber dem Staat und der Volksgemeinschaft

und der Wahn, daß sie bei allen Umwälzungen nichts zu verlieren haben. Daher auch die immer wiederkehrenden Versuche, durch Streiks und Straßendemonstrationen den geregelten Gang der Regierungsgeschäfte zu stören oder bestimmte Entscheidungen zu erzwingen[1]. Der ganze Partei- und Presseapparat ist eben auf den Kampf eingestellt. Das große Heer von Redakteuren und Sekretären hat ohne Zweifel das Zeug in sich zu leidenschaftlicher Agitation gegen Kapitalismus, Militarismus, Ausbeutung, Reaktion usw.; aber Blick für Staatsnotwendigkeiten, kluges Abwägen, Erziehung des Volkes zur Arbeitsamkeit und Zufriedenheit, frühes Säen und spätes Ernten, Verständnis für die Volksgesamtheit, auch für die Stände, die nicht Arbeiter sind, kurz wahrhaft soziale Gesinnung — das ist ganz etwas anderes. Die Sozialisten haben also nicht nur ihre Manuskripte aus der Vorrevolutionszeit zu verbrennen, sondern sie müssen einfach das Steuer ihrer Partei herumwerfen. Statt die Massen mit dem Trugbild eines glänzenden Zukunftsstaates zu narren, müssen sie sie zu geduldiger Arbeit und sparsamer Lebensweise anleiten. Hier harrt der sozialistischen Führer eine schwere, verantwortungsvolle Aufgabe. Man kann im Interesse des Landes nur wünschen, daß es ihnen gelinge, wenigstens die Mehrheit ihrer Partei von dem Banne der alten Schlagwörter zu befreien und für positive Mitarbeit zu gewinnen.

Soll das einheitliche Arbeiten Bestand haben und dem Staate zum Heile sein, dann ist auf die *sorgfältige Auswahl der Führer* der einzelnen Gruppen das höchste Gewicht zu legen. Nach der Revolution hallte Deutschland wider von dem Rufe: „Freie Bahn dem Tüchtigen!" Davon ist es inzwischen stiller geworden. Die Prosa des Lebens stellt sich immer dem Idealen entgegen. Aber bei der Auswahl der politischen Führer sollte von jenem Grundsatz ernstlich Gebrauch gemacht werden. Wer heute in der gewaltigen Not unseres Volkes helfen kann und will, sei willkommen, mag

[1] Der Mehrheitssozialist *Kaliski* bemerkt: „Die allgemeine Demoralisation hat auch das Proletariat ergriffen, leider nur zu tief. . . . Es ist das traurigste Zeichen für den Zustand unseres Proletariats, daß in dem Augenblick, wo die Schutzmannsangst gefallen ist, keine geistige Autorität aus dem eigenen Kreise heraus entstanden ist, sondern nur das Gefühl der absoluten Hemmungslosigkeit Platz greift" (Die Unterbilanz des ersten Revolutionsjahres [Berlin 1919, Firnverlag] 16). — Wenn auf dem letzten sozialdemokratischen Parteitag zu Görlitz der Vorsitzende *Wels* erklärte: „Wir sind als Sozialdemokraten Fanatiker der Gewaltlosigkeit", so ist das ein psychologisch interessanter Beleg, wie sehr Selbsttäuschung den Menschen auch über offenkundige Tatsachen hinwegsehen läßt.

er von rechts, von links oder aus der Mitte kommen, mag er auch nicht durch die „Weihe des allgemeinen Wahlrechts" hindurchgegangen sein. Ob er im Herzen Monarchist oder Republikaner sei, gleichviel; es genügt, daß er bereit und befähigt ist, auf Grund der bestehenden Verfassung sich zu betätigen, und daß er einer gewaltsamen Änderung derselben widerstrebt.

In unserer gefährdeten Lage können wir uns nicht den Luxus gestatten, daß fähige Köpfe feiern müssen. Es kann daher der Rahmen für die Mitarbeiter nicht weit genug gespannt werden. Auch unter den Angehörigen der ehemals konservativen Parteien gibt es tüchtige Männer, die gemäßigter und klüger denken, als ihre Presse schreibt. Wenn ihnen auch vielfach die psychologische Treffsicherheit mangelt, so verstehen sie sich doch auf die technische Seite der Staatsverwaltung, während man bei manchen der neuen Männer den peinlichen Eindruck nicht los wird, daß sie an dem Regierungsapparat erst Fingerübungen machen. Da die Demokratie ebensosehr wie die Monarchie der Fachkenntnis und der geschulten Kräfte bedarf, werden die Kreise der Bildung, die in den Stürmen der Revolution in einem besorgniserregenden Grade aus dem öffentlichen Leben verschwanden, mehr in den Vordergrund treten müssen. Das gleiche gilt von den Angehörigen des Adels, denen ein Spielraum bleiben muß, um ihre Erfahrungen, ihre Beziehungen und ihre soziale Stellung zum Nutzen der Gesamtheit geltend machen zu können.

Es wäre schnöder Undank, wollte das katholische Volk infolge der veränderten politischen Lage die hohen Verdienste vergessen, die sich der katholische Adel in langen Jahrhunderten um Kirche und Volk erworben hat. Namen wie Ketteler, Mallinckrodt, Franckenstein, Schorlemer, Ballestrem und viele andere leuchten auch jetzt noch in unvermindertem Glanze und liefern den Beweis, daß der Adel nicht nur Vertreter einseitiger Standesinteressen kennt, sondern auch Männer, die selbstlos und weitblickend sich der Not der Schwachen annehmen. Heute sind diese Kreise vielfach zu der Rolle des Zuschauers verurteilt; sie werden durch Bildung und Herkommen verhindert, sich ungerufen vorzudrängen, und es widerstrebt ihnen, auf das Niveau des Kampfes hinabzusteigen, das vielfach in unserer robusten Zeit beliebt wird. Es schlummern hier wertvolle Kräfte, die der Wiedererweckung harren.

Die Auswahl der tüchtigen Führer setzt den Ausschluß der untüchtigen voraus. Es gibt zu jeder Zeit ehrgeizige Streber, die die Politik als Sprungbrett für ihr eigenes Fortkommen betrachten, und ebenso Phantasten, die zu den gewagtesten Experimenten am Staatskörper bereit sind. — Aber wehe dem Lande, das solchen Experimenten ausgeliefert wird. Über dem

Eingang zur Politik sollten daher die Worte stehen: Strebern und Phantasten ist der Zutritt verboten. Nur uneigennützige Sachlichkeit verdient und gewinnt Vertrauen. Nur sie befähigt, in Wahrheit das allgemeine Beste zu erstreben. Sobald Nebenrücksichten das Auge des Staatsmannes ablenken, sieht er die Dinge nicht mehr, wie sie sind, sondern wie er sie wünscht, und seine Maßnahmen zielen auf die Erreichung von Sonderinteressen und nicht auf die des Volksganzen. Hier liegt die Gefahr, daß die Politik den Charakter verdirbt.

Die Anforderungen, die heute an die führenden Staatsmänner gestellt werden, sind außerordentlich. Ihnen sind durch die internationalen Verträge und die Schuldenlast des Reiches die Hände gebunden, und sie sollen doch tatkräftig überall Hilfe bringen. Sie werden aus den Parteien genommen und sollen doch über den Parteien stehen und mäßigend auf die Spannungen des öffentlichen Lebens einwirken. Es müssen Männer von Temperament und Herz sein, die die beispiellose Not ihres Volkes mitempfinden, aber es dürfen keine schwächlichen Gefühlsmenschen sein; denn sie haben dem Volke bittere Wahrheiten zu sagen und schwere Lasten aufzubürden. Ohne Rücksicht auf den Beifall des Tages sollen sie über den Augenblick hinweg in die Zukunft schauen und dürfen doch nie das Vertrauen der Mehrheitsparteien verlieren. Schnelle Auffassungs- und Entschlußkraft muß sie auszeichnen. Nie darf der Eindruck der Ratlosigkeit oder der Überstürzung auftauchen. Ihre ruhige Entschlossenheit muß dem Volke das Gefühl der Sicherheit geben, aus dem allein das Vertrauen entspringt.

In Perikles hat Thukydides (II, 65) das Bild des großen Volksführers mit wenigen, aber meisterhaften Strichen gezeichnet: „Er war mächtig durch sein Ansehen und seine Sachkenntnis, und seine Unbestechlichkeit war über allen Zweifel erhaben. Die große Masse hielt er durch seinen Freimut in Schranken. Er wurde nicht vom Volke geleitet, sondern er war es, der das Volk leitete. Da er nicht durch ungebührliche Mittel zur Macht gelangt war, brauchte er dem Volke nicht nach Gefallen zu reden, sondern er durfte es bei seinem Ansehen wagen, ihm auch mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten. Bei Erfolgen dämpfte er die kühnen Träume der Übermütigen, im Unglück rief er die Verzagenden zu neuem Mute auf. So bestand zwar dem Namen nach eine Volksregierung, aber in Wahrheit herrschte der erste Mann des Volkes."

Zu einem Volke, das gut regiert werden soll, gehören aber nicht nur tüchtige Führer, die wissen, was sie wollen, sondern auch eine treue Gefolgschaft, die nicht bei jeder Mißstimmung abspringt, sondern den Führern auch in schwerer Stunde die Treue hält. Bis zu dieser politischen Stetig-

keit und Reife hat das deutsche Volk noch einen weiten Weg zurückzulegen. Die Wahlen unter der Republik waren bis jetzt das getreue Abbild der politischen Zerfahrenheit unseres Volkes; sie brachten meistens Überraschungen, d. h. ein plötzliches Umfallen der Wählerschaft unter dem Eindruck eines Augenblicksereignisses, oder sie verrieten eine große Gleichgültigkeit, die sich in der geringen Wahlbeteiligung kundgab.

Über die sachlichen Ziele der Arbeitsgemeinschaft können wir uns kurz fassen. In den großen Schicksalsfragen der äußeren Politik mögen die Führer auf Grund eingehender Kenntnisse und unter Zuziehung der besten Fachleute ihre Entscheidungen treffen. Der Außenstehende, dem der Einblick in die geheimen Verhandlungen und Berichte fehlt, kann hier weder raten noch helfen. Aber auf dem Gebiete der inneren Politik drängen sich gewisse Aufgaben jedem Einsichtigen auf.

Der erste Zweck, zu dem sich die Menschen in einem Staate vereinigen, ist der Schutz des Rechtes und der öffentlichen Sicherheit. Gewiß haben sich hierin die Verhältnisse allmählich gebessert. Trotzdem bleibt noch viel zu tun. Die Staatsautorität und damit die Rechtssicherheit müssen erstarken, und die Verbrechen gegen Leib und Gut mit Strenge geahndet werden. Für die Romantik des Räuberlebens darf es in einem geordneten Staat keinen Platz und keine Entschuldigung geben.

Da man aber die Verbrechen nicht nur in ihrer äußeren Erscheinung, sondern in ihrem Quellgebiet, den Gedanken, bekämpfen muß, so ist alles zu fördern, was unser gesunkenes Volk wieder sittlich ertüchtigen kann. Denn weder die Politik noch die Wirtschaft, sondern die sittliche Kraft wird das Schicksal unseres Vaterlandes entscheiden. Mögen auch die religiösen und sittlichen Anschauungen im deutschen Volke weit auseinandergehen, es gibt doch einen Grad sittlicher Verwilderung und öffentlicher Schamlosigkeit, gegen den sich jedes halbwegs normale Empfinden auflehnt und auflehnen muß. Hier soll der Gesetzgeber eingreifen und die Zügel nicht am Boden schleifen lassen.

Gesundung unseres Beamtentums ist die zweite Forderung. In der Heranbildung einer pflichttreuen, fleißigen und unbestechlichen Beamtenschaft hat die Monarchie in Deutschland eine Leistung vollbracht, die unter Menschen kaum überboten werden kann. Manche behaupten, daß wir von dieser Höhe herabgesunken seien. Übertreibungen und Verallgemeinerungen sind gewiß auf das rechte Maß zurückzuführen, und Milderungsgründe sollen nicht geleugnet werden. Aber schlimmer noch als die

Tatsache des sittlichen Rückgangs ist der Verdacht, der überall herumschleicht und das Vertrauen in die Amtsführung der Behörden erschüttert.

Drittens muß sich die Aufmerksamkeit des Gesetzgebers besonders denjenigen zuwenden, die unter der Ungunst der Verhältnisse mehr als andere leiden. Das sind heute neben den Bewohnern der besetzten Gebiete weite Kreise des Mittelstands, die kleinen Rentner und die geistigen Arbeiter. Hier steckt heute der Kern der *sozialen Fürsorge*. Wenn das jetzige Mißverhältnis zwischen der Entlohnung körperlicher und geistiger Arbeit bleiben sollte, dann wird Deutschland einen ungeheuren kulturellen Niedergang erleiden, der auch auf sein Wirtschaftsleben drücken wird. Schon ist die bitterste Not, ja der Hunger in unsere Akademikerkreise eingezogen, und die verhaltenen Schmerzensschreie, die daher tönen, lassen auf eine wahre Verzweiflung schließen. Denn diese für den Staat so wichtigen Berufsstände sind in Gefahr, zwischen dem neuen Reichtum und der aufsteigenden Arbeiterschaft zerrieben zu werden. Woher sollen da dem Geiste seine Inspirationen kommen? Auch das idealste wissenschaftliche Streben muß erlahmen, wenn zu Hause sich die unbeglichenen Rechnungen türmen und die Beschaffung eines neuen Anzuges mehr Kopfzerbrechen erheischt als die „Kritik der reinen Vernunft".

Gedacht sei auch der vielen tüchtigen Männer, die der Novembersturm des Jahres 1918 entwurzelt und aus ihrer Bahn heraus in das grausamste Elend geschleudert hat. Es ist ein Gebot der Staatsklugheit, sie nicht der Verzweiflung anheimfallen zu lassen, sondern ihnen den Weg zu einer erträglichen Existenz zu ebnen. Die einmütige Sorge für die wahrhaft Notleidenden würde in unser öffentliches Leben einen ethischen Einschlag einfügen, der auf die verbitterten Herzen versöhnend wirken wird. Was unserer Zeit vor allem nottut, das sind die Werke der Liebe.

Endlich muß die *Pflege nationaler Gesinnung* eine allgemeine Angelegenheit werden. Hierin scheint sich ja eine Verständigung schon anzubahnen. Auch die Mehrheitssozialisten weisen den Vorwurf von sich, als seien sie nicht national. Der Deutsche muß wieder ein Gefühl fürs Vaterland und dessen Ehre gewinnen. Und des Deutschen Vaterland ist nicht erst am 9. November 1918 geboren worden. Es hat eine große, ruhmreiche Vergangenheit, und die weitesten Kreise des deutschen Volkes wollen diese Vergangenheit nicht geschmäht sehen.

Trotz des Zusammenbruches lebt in ihrem Geiste die Erinnerung an die Offenbarungen deutscher Kraft im Frieden wie im Weltkrieg als ein

teures Vermächtnis, das uns mahnt, was wir leisten können, wenn wir einig sind. Es war doch trotz allem, was folgte, ein großartiges Schauspiel, als ein ganzes Volk einmütig und opferbereit sich erhob, um sein Recht und seine Sicherheit zu verteidigen. Staunend werden die künftigen Geschlechter vor den Großtaten dieses Volkes stehen, auf das man mit höherem Recht die Worte anwenden kann, die Friedrich dem Großen galten:

> Von ihm wird einst man die Geschichte lesen
> Wie ein Gedicht;
> Denn wahr ist alles, was sie schreibt, gewesen,
> Wahrscheinlich nicht.

Sollen nun diese Großtaten der Vergangenheit aus Rücksichten mannigfacher Art geschämig verschwiegen werden und die Leistungen des ganzen Volkes als leichte Beute den Rechtsparteien zufallen? Das hieße ein nationales Gut vergeuden und zum Parteigezänk erniedrigen. Nein, voll Ehrfurcht wollen wir alle unserer toten Helden gedenken und ihren Hinterbliebenen den Dank des Vaterlandes nicht mit schönen Worten, sondern durch wirksame Unterstützung abstatten.

Es geht durch unsere Jugend, nicht nur durch die studierende, ein warmer, nationaler Zug. Mehr als die Alten, die durch Krieg, Revolution und Parteihader zermürbt sind, empfindet die Jugend, daß ein Volk ohne Ehre nicht leben kann, und daß Deutschlands Rolle noch lange nicht ausgespielt ist. Sie sieht keinen Ausweg aus der Schmach, aber sie fühlt um so tiefer, daß ein Weg gefunden werden muß. Diese Jugend kann den Staatsmann nicht beraten, aber der Staatsmann muß die Jugend verstehen und darf nicht wie ein nervöser Lehrer über jeden unüberlegten Streich in Aufregung geraten. Die Politik darf sich gewiß nicht von Gefühlen leiten lassen, aber sie kann auf die Dauer gegen die Gefühle nicht bestehen.

Die Arbeitsgemeinschaft, von der wir gesprochen haben, ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit aus der Schicksalsgemeinschaft des deutschen Volkes. Je größer unsere politische Ohnmacht nach außen ist, je mehr wir bedrängt, gehaßt und verlassen sind, um so enger müssen wir uns im Innern aneinanderschließen und möglichst alle Fragen und Kampfesweisen meiden, die unser gequältes Volk noch mehr zerklüften würden.

Bei diesem Geschäfte einigender und mäßigender Arbeit fällt dem katholischen Volksteil eine bedeutsame Rolle zu. Denn die Hauptforderungen unserer Religion sind Wahrheit, Liebe und Versöhnung. Schon bisher

hat der katholische Volksteil in dieser Hinsicht dem Vaterlande wesentliche Dienste geleistet. Wären die Extreme von rechts und links in ihrem blinden Fanatismus unmittelbar aufeinandergestoßen, so wäre der letzte Rest deutscher Kraft in blutigem Bürgerkrieg vernichtet worden. Jetzt aber hat die Partei der Mitte mäßigend auf rechts und links gewirkt und dafür gesorgt, daß eine Weiterführung der Staatsgeschäfte möglich blieb und Deutschland nicht auseinanderfiel. In dem Geiste des Ausgleichs heißt es, weiterzuarbeiten und auch in den andern Kreisen trotz aller inneren Gegensätze das Verständnis für die überragenden Interessen der Volksgesamtheit zu wecken.

Freilich ist die Arbeitsgemeinschaft nur ein Notbehelf gegenüber den Schwierigkeiten und Verlegenheiten des Tages. Ein Weg zu dauernder, innerer Gesundung ist sie nicht. Gesundung kann unserem Volke nur werden, wenn im privaten und öffentlichen Leben wieder die christlichen Grundsätze zur Geltung kommen. Diese Grundsätze sind nur in klugem, aber entschiedenem Kampfe gegen den Geist der Verneinung und Selbstsucht durchzusetzen, der durch die kapitalistische und sozialistische Weltanschauung in unser Volk hineingetragen worden ist.

Gleichwohl wird auch diese unvollkommene Arbeitsgemeinschaft Segen bringen und von unserem, des Haderns müden Volke wie eine Erlösung empfunden werden. Und wenn wir so geduldig unsere Straße ziehen und nicht mutwillig uns selbst den Weg verlegen, dann wird vielleicht Gott in seiner Barmherzigkeit die Jahre unserer Wanderung durch die Wüste verkürzen und uns Quellen des Heiles erschließen, die heute niemand kennt und niemand ahnt.

Max Pribilla S. J.

Unter der Burglinde im deutschen Quickbornhaus.

Einem Wunsch der Schriftleitung entsprechend wollte ich kleine Strichzeichnungen über Quickborn einschicken. Da spannen sich aber so viele Fäden in andere Jugendbewegungen hinüber, da tauchten so verwickelte Fragen auf, die stets neue Mißverständnisse schaffen und nach stets neuen Lösungen rufen, da trat die Wichtigkeit der Sache so stark in den Vordergrund, daß der geplante Rahmen wie von selbst gesprengt wurde und ein weites Feld sich auftat, auf dem man Freund und Gegner besser übersehen und gleichsam vor einer zahlreicheren Hörerschaft sagen kann, was schon lange nicht mehr Sache enggezogener Kreise war.

Weil aber Wesen und Gestalt des Quickborns unter der Thinglinde auf Burg Rothenfels immer wieder Seele und Auge fesselten, Ab- und Vorbilder boten, Zusammenhänge nahelegten, blieb Quickborns Geist und Form im Mittelpunkt dieser Plauderei stehen. Bietet ja das Leben, das auf der Burg am wohlwollenden Beschauer vorüberflutet, das Bild einer einheitlichen und zielbewußten, tatkräftigen und echt katholischen Bewegung. Man gewinnt klare und deutliche Eindrücke, die Urteil und Vergleich sehr erleichtern. Die starke Eigenart ist es, die rasch zu einer fest umgrenzten Skizze verhilft.

Unerbittliche grundsätzliche Fragen der Jugendbewegung stehen so hart und geharnischt an den Pforten jeder Erörterung, jeder Beurteilung, daß auch hier, gleichsam zur Einleitung, manches berührt werden muß, das den Zugang aufdeckt und für die Ansichten, die man äußert, einen gemeinsamen Boden ebnet, eine feste Richtung vorzeichnet.

Über Wesen, Ziele und Wege der Jugendbewegung herrschen auch in katholischen Kreisen weitgehende Meinungsverschiedenheiten. Das ist anders gar nicht möglich. Junge Einrichtungen müssen sich erst klären und durchsetzen. Über manche Form und manche Gangart kann nur Erfahrung und Erfolg entscheiden. Allzu starre Grundsätze hemmen fröhliche Entwicklungsmöglichkeiten, während ein regelloses Dahintreiben leicht zum Stranden oder Sinken führt.

Eines ist allerdings zweifellos, für die studierende Jugend wenigstens: Jugendbewegung und Jugendführung müssen friedlich und aufrichtig miteinander gehen. Die Grundlage des Friedens ist gegenseitige Anerkennung und gegenseitige Achtung, vor allem aber wolkenlose Aufrichtigkeit.

Das freimütige Bekenntnis zu einer maßvollen Jugendbewegung wird um so leichter, als eine wichtige Erkenntnis in unsern Kreisen bereits zum Gemeingut geworden ist. Die katholische Jugendbewegung unterscheidet sich von allen freideutschen; nicht bloß, weil sie sich anders und im wesentlichen einheitlich zur Religion und Autorität stellt — das ist selbstverständlich —, sondern weil sie nicht die äußere, sondern die innere Befreiung der Jugend zum Ausgangspunkt nahm, als Haupttriebfeder einbaute, als Ziel aufstellte.

Innere Freiheit besagt hier eine freiwillige Unterwerfung unter die erzieherischen Notwendigkeiten, freiwillige und ausdauernde Selbsterziehung zur religiösen und sittlichen Vollendung in echt katholischem Sinne, Loslösung von allen Genüssen und Lebensformen, die jugendschädlich oder auch nur unjugendlich sind, Anstreben einer vollen Harmonie zwischen werdendem geistigen und reifendem körperlichen Leben, Aufbau rein jugendlicher Gemeinschaften mit eigener Organisation, selbstgewähltem Vorstand und einem weiten Ausmaß anerkannter und zum Teil festgelegter Rechte in Gruppenbildungen, in einem Gruppenleben, das dem Eigensein der Jugend möglichst vollkommen angepaßt ist.

Wir Katholiken rechnen also Werden und Wachsen unserer Jugendverbände zur inneren Freiheit. Das ist eine bedeutsame und besonders kostbare Wertung der Sache. Wir bejahen die Jugendgemeinschaften, um innerlich frei zu werden. Sie sind bei uns nicht Selbstzweck, sie werden einem höheren Gebilde einverleibt.

Der tiefste Sinn der katholischen Jugendbewegung ist nämlich folgender: Die Kirche soll in allen ihren Gliederungen und Tätigkeiten, individuellen und sozialen, einen zweiten Christus darstellen. Die Glieder und Tätigkeiten dieses Körpers sind wohlgeordnet, stufenförmig aufgebaut, vor allem aber allumfassend; denn es wird allen Lebensaltern, allen Ständen, allen Gemeinschaften die Möglichkeit geboten, innerhalb dieses wunderbaren Körpers und je nach dem eigenen Sein und Kräfteausmaß an der weltumspannenden Aufgabe dieses Organismus, also an der Erziehung, Erhebung, Erneuerung des Menschengeschlechtes selbständig in seinem Kreise mitzuarbeiten. So hat denn auch die Jugend ihren Anteil an diesem Werk.

Sie hatte ihn doch zu allen Zeiten, möchte man einwenden. Wie kann man da von einer neuen Jugendbewegung sprechen?

Sie hat aber diese Aufgabe noch niemals wie in unsern Tagen so vollbewußt, so selbstbewußt erkannt und in Angriff genommen. Sie war sich bisher noch nie aller schöpferischen Kräfte recht klar geworden, die das ausmachen, was man echte Jugendlichkeit nennt. Sie hatte diese Kräfte noch nie zusammengeschlossen zum Zweck einer einheitlichen körperlichen und seelischen Vervollkommnung. Sie hat jetzt zum erstenmal die längst erkannte Aufgabe ernst in Angriff genommen, das, was die Familie und die Schule an Vorbereitung für das Leben nicht bieten können oder nicht bieten wollen, aus eigenen Mitteln, mit der eigenen organisierten Arbeit zu ersetzen. Sie hat sich zum erstenmal die Frage gestellt, welche äußeren Lebensformen der Jugend, welche zugleich dem innerlich vollkommenen Menschen im Sinn des Katholizismus am besten entsprechen. Die Idee der tatkräftigen Jugendarbeit an sich selbst, der apostolischen Arbeit an seinen Kameraden ist freilich nicht neu; selbst die Idee der Organisation dieser Doppelarbeit ist alt. Die Marianische Kongregation hat sie längst verwirklicht. Neu ist aber die Zusammenfassung aller Ziele, die eben aufgezählt wurden, zu einem einheitlichen Kräfteverband und zu Arbeitsgemeinschaften. Neu ist die weitgehende Selbständigkeit der Vereinigungen. Neu ist vor allem die wertvolle Erkenntnis, daß die Jugend einen eigenen, festumgrenzten, dem jugendlichen Sein, Fühlen und Denken angepaßten, aktiven Tätigkeitskreis hat innerhalb des mystischen Körpers Christi zum Aufbau des Reiches Gottes, und daß dieser ganze Leistungsumfang gegliedert und zusammengefügt werden kann zu einem einheitlich arbeitenden, lebendigen Ganzen.

Vieles an dieser jugendlichen Art, Form und Tätigkeit ist für alle Jugendbewegungen maßgebend; anderes haben nur die katholischen Verbände miteinander gemein. Sie unterscheiden sich meiner Ansicht nach ausschließlich durch die Art, wie sie die äußeren Lebensformen, nicht bloß einzelne, sondern alle, dem inneren Menschen anpassen. Und diese Unterschiede wird man nie ausgleichen können, weil sie im innersten Grundzug der Charaktere wurzeln. Wesentlich also gemeinsam ist aber allen katholischen Jugendbewegungen jene Einstellung zum geheimnisvollen Leib Christi in der Kirche, und es ist daher nicht zu verwundern, wenn eine eigene Zeitschrift, das „Pfingstfeuer", erstanden ist, um diesen Gedanken unter der Jugend zu verbreiten und zu vertiefen.

Die katholische Jugendbewegung ist natürlich nicht voll bewußt aus dieser Idee heraus entsprungen. Denn in jeder Organisation gelangen die tiefsten Gedanken erst im Laufe der Entwicklung zu klarer Erkenntnis. Das ist eine Lehre der Geschichte. Aber ohne irgendein einheitliches religiös-sittliches Prinzip veräußerlicht jede Gemeinschaft. Man beobachte nur, mit welcher Anstrengung die freideutsche Bewegung um eine solche Grundanschauung ringt. Max Bandys tief schürfende Ausführungen in den Schildgenossen (II, 1 [1921] 44 ff.) entwerfen ein geradezu erschütterndes Bild dieser Innenarbeit. Die katholische Jugendbewegung muß also, um lebensfähig zu bleiben, sich genau und an der richtigen Stelle in jenen Christus-Organismus einfügen, von dem im Katholizismus alle bewegenden Kräfte religiös-sittlicher, religiös-sozialer, religiös-erzieherischer (Selbsterziehung mit eingeschlossen) und religiös-formbildender Art ausgehen. Unter formbildenden Kräften verstehe ich hier die Anpassung der äußeren Lebensformen an die Grundlehren des Christentums. — Die meisten dieser Lebensformen widersprechen ja jetzt diesen Grundlehren. — Da wir aber nur einen einzigen Organismus von der eben beschriebenen Art besitzen, den mystischen Leib Christi, so ist der Weg für die katholische Jugendbewegung eindeutig bestimmt[1].

Und wie dieser zutiefst liegende Kerngedanke katholischer Jugendbewegung in ihrem Wesen festgewurzelt sitzt, so ist auch das Gesetz der Bewegung selbst, so sind auch ihre Aufgaben klar und unzweideutig bestimmt.

Die Sache liegt im Licht, nur nach dem Ausdruck ringt man noch bisweilen.

Kaum war Neudeutschland begründet, als sein Gesetz der Bewegung und seine Aufgaben deutlich ausgesprochen wurden[2]. Und es ist gewiß bezeichnend, daß ein Jahr später Romano Guardini in einem Heft der Tat (XIII, 1 [1921] 9 ff.) unabhängig davon ganz ähnliche Gedanken über die Sendung der katholischen Jugend niederschrieb. In jener Bonner Rede waren drei Gesetze betont worden: Das Gesetz des Maßes, d. h. des richtigen Rhythmus für die Bewegung, das Gesetz der Synthese zwischen

[1] Vgl. diese Zeitschrift 101 (1921) 392 ff.: Christi Fortleben in der Kirche. — Meine Ansichten über Jugendbewegung, die ich auch auf Grund des inzwischen entstandenen Schrifttums nicht geändert habe, stehen im Buch: Führende Jugend[2] (1921) 7—59, und in dieser Zeitschrift 99 (1920) 299 ff.: Jugendbewegung und Jugendpflege an höheren Schulen.

[2] In einer Bonner Rede, Frühjahr 1920; abgedruckt im „Leuchtturm", Mai 1920 (XIII) 16, 366 ff.

Bewegung und Führung (eine Frage, die mit der Frage nach Autorität und Freiheit nicht zusammenfällt), das Gesetz der Einheit aller Lebensformen und Lebensäußerungen mit der ganzen Weltanschauung. Guardini stellt ebenfalls drei Grundgesetze der Bindung auf, Gesetze, die aus der Menschennatur selbst und aus unserem Glauben hervorgehen: Bindung der Freiheit durch die Tatsachen und Wirklichkeiten des Lebens, Bindung der Mannigfaltigkeit (aller Gedanken, Affekte, Taten, alles Glaubens, Wollens und Strebens) durch die Einheit der Weltanschauung, Bindung einer regellosen Bewegung durch ein Gesetz des Maßes.

Und wie Guardini aus seinen drei Gesetzen eine doppelte Aufgabe ableitet, ein neues Verhältnis zum Leben, ein neues Verhältnis zur Autorität zu gewinnen, so wurden für Neudeutschland (eigentlich aber für jede katholische Jugendbewegung) drei Pflichtkreise aus jenen oben erwähnten drei Normen abgeleitet: „Ein harmonisches Maß der Jugendbewegung zu finden, um sie lebenskräftig und beliebt zu machen; eine Einheit herzustellen zwischen ihrem hochfliegenden selbsttätigen Schwung und der Mitarbeit erfahrener Männer, die voll heiliger Ehrfurcht vor den Jugendkräften stehen; die Verklärung endlich aller Schritte der Bewegung durch die katholische Weltanschauung auszuwirken."

Auf der ganzen Linie kann also leicht Klarheit und wesentliche Übereinstimmung über Wesen, Mittel und Wege der Jugendbewegung bei uns erzielt werden, wenn man nur alle Grundgedanken gradlinig und aufrichtig durchdenkt und zum Leben aufruft. Diesen Eindruck der Übereinstimmung gewinnt man denn auch, wenn man alle die einschlägigen schönen Ausführungen von Platz, Schröteler, Heiler (Freiburg), Außem (Opladen), Esch hört oder liest.

Daneben läuft allerdings eine noch viel zu wenig erkannte und gewürdigte Reihe geschichtlicher, sozialer, seelischer, religiöser, erzieherischer Einflüsse, welche die Entstehung der deutschen Jugendbewegung in ihrem Werden, in vielen ihrer Ideen und Ziele wesentlich bestimmten, so daß die Jugendbewegung den Seitenarm eines großen Stromes bildet, mit dem sie innerlich zusammenhängt. Das prägt ihr den Charakter einer modernen Kulturgröße auf, das erinnert uns aber auch daran, wie viel in ihr zeitlich bedingt, zufällig, vorübergehend ist.

Eine wundervoll abgeklärte Einsicht.

* * *

Nach dieser einleitenden Wanderung dürfen wir getrost den Weg zum deutschen Quickbornhaus einschlagen und unter der Thinglinde die bunt wechselnden Bilder der Bewegung beobachten.

Man wird jetzt auch verstehen, warum ich im folgenden auf die Lebensform so großen Nachdruck lege.

Was Romano Guardini im ersten Heft „Aus dem Ringen der Zeit“ (Verlag Deutsches Quickbornhaus) über den Quickborn geschrieben hat, ist so schön, so klar und erschöpfend, daß ich nur eine blasse Zeichnung bieten würde, wollte ich ein zusammenfassendes Bild der Bewegung entwerfen. So werde ich denn nur auf schmalen Seitenpfaden wandern und lose binden, was ich rechts und links vom Weg, im freundschaftlichen Verkehr und Gespräch mit Quickbornern, Großquickbornern und Freunden des Verbandes bei Tagungen und auf Burg Rothenfels gepflückt habe.

Auch aus scheinbaren Nebensachen darf man auf Charakter und Wesen schließen, wie man die Sinnesart der Bewohner aus ihrem Haus und ihrem Garten errät, wie man in den Formen und Farben der Freude Ziel und Richtung des ernsten Lebens ahnend schauen kann.

Besonders wohltuend fiel mir bei Quickborn auf (die Großquickborner sind immer mit eingeschlossen) der Zusammenhang und die Harmonie der Lebensformen mit dem Gehalt des Strebens und mit dem Inhalt der führenden Gedanken. In beiden Reihen lebt der Zug zur Einfachheit, nicht bloß als schönes, schlichtes Menschentum, auch als echt- und altchristliche Lebensanschauung, als Ausdruck der Bergpredigt, als Verallgemeinerung altfranziskanischer Ideale. Kleid und Lebenshaltung, Freuden und Spiel und jede Art von Genuß, Tun und Rede sollen Einfachheit atmen.

Nicht als ob Quickborn diese Form bereits entdeckt hätte. Er ringt erst darnach, er tastet und sucht. Aber ein festes Ziel strammt die Anstrengung zur Einheitskraft.

Immerhin verkörpert Quickborn jetzt schon unter allen bestehenden Jugendbewegungen diesen Einklang von Lebensform und Idee am besten.

Eine spielerische Kleinigkeit, die man wohlwollend belächelt, ist das Ringen um eine neue Lebensform nicht. Das lehrt die Geschichte der Jugendbewegungen eindringlich und bös. Wo immer ein bereits bestehender Zusammenschluß von Form und Wesen gelockert wurde oder gar zerbrach, wie bei vielen Gruppen der Wandervögel und Freideutschen, erzitterte die Bewegung in ihren innersten Fugen und barst auseinander. Wo aber dieses Suchen nach Form und ihrem Einklang mit den Grundgedanken noch

nicht ernst in Angriff genommen ward, bietet der Eigencharakter der Bewegung kein klares, anschauliches Bild; die Jungen werden selbst in ihrem wesentlichen Ziel und Streben unsicher, ihre Begeisterung ist mehr zeitweilig und plötzlich-kurzlebig als ausgeglichen und stetig. Man könnte fast sagen: Je vollkommener die Harmonie ist zwischen Lebensform und Wesen, um so abgeklärter, gesicherter und lebendiger erscheint dies Wesen selbst. Man braucht nur die Augen zu öffnen, das zu sehen.

Die Quickborner mühen sich redlich um eine neue Kleidung bei Jungen und Mädeln. Daß sie hier erst in den Anfängen stehen, betonen sie selbst unablässig. Sie wären wohl auch weiter gekommen — in wirtschaftlich besseren Zeiten.

Viel reifer und höher gediehen ist die Art der Gemeinschaft zwischen Großquickbornern und Großquickbornerinnen. Man beobachtet auf der Burg geradezu eine neue Verkehrserscheinung, einen neuen Verkehrsausdruck: eine ungezwungene und doch still verhaltene, fröhliche, köstlich reine und schlichte Form des Umgangs. Man spricht von Geschwisterart. Das bringt nicht den ganzen Schlag zu vollem Ausdruck. Denn es ist doch außerdem ein bewußtes, heiliges Wissen dabei um die Eigenart der Geschlechter und ihren Sonderkreis, um alle Grenzen, die nicht bloß Religion und Sitte, die auch junge Herzen in ganz persönlicher Selbstbeherrschung aufrichten, ein abgeklärtes Wissen sogar um die Zukunft des Quickborns und seine neuen Aufgaben in Ehe und Familie.

So wandelt denn die Jugend nicht romantisch dahin mit verbundenen Augen, in kindlich gefahrloser Unbefangenheit; sie setzt sich bewußt und stetig auseinander mit den dornigsten Fragen des gegenseitigen Verkehrs, nicht in weltfremdem Philosophieren allerdings, wohl aber mit dem aufrichtigen Willen zu einer ernsten, reifen Aussprache, in einem stets lebendigen Versuch zu einem vorbildlichen Selbander bei Verhandlungen und Besprechungen, bei Feiern und Festen, in lauten Vollsitzungen und stillen kleinen Gruppengemeinschaften.

Die Burg ist allerdings ein Idealgestade für sich. Nicht bloß ein warmer religiöser Hauch streicht über das Quickbornhaus, das ganze Leben dort steht und schwingt in einem Luftkreis hoher religiöser Weihe, die sich immerfort in Tat und Wirken wandelt, Gefahren wehrt und Gott und Gnade lädt zu den ernsten Feiern und den festlichen Reigen.

Und doch sieht der Quickborner in seinem Burgfrieden kein paradiesisches Eiland, dessen Waldweben und Karfreitagszauber unübertragbar wäre

in den Staub und Sturm des Alltags. Sinn und Geist jener Gemeinschaft nimmt er mit, wohlbewußt allerdings, daß auf offener Heerstraße die Wetter ganz anders toben als zwischen schützenden Mauern.

Ein außerordentliches Verantwortungsgefühl lebt zum Glück in den Haupttruppen der Bewegung und zwingt zur gewissenhaften Gefolgschaft: die Überzeugung, daß Heldentum hier nicht nur Losung ist, sondern zum Kern gehört, der haften muß, soll der Verband lebensfähig bleiben; sobald sich Allzumenschliches aus schwachen Menschenherzen in die Gemeinschaft einschliche und sie verflachte, schlüge bereits die Stunde des Todes und Begräbnisses. Aber die Quickborner selbst würden unerbittlichen und fröhlichen Schluß machen, wenn solche Neige einsetzte.

Eine ganz andere Frage betrifft das Zusammenarbeiten und gemeinschaftliche Tagen der Schüler und Schülerinnen im Quickborn. Diese Frage wollen wir hier nicht entscheiden.

Die Abstinenz gehört beim Quickborn bereits zur Form; nicht zu einer zufälligen, abänderlichen; zu einer Form, die zum Wesen hinleitet und aus dem Wesen fließt. Immerhin ist aber die Abstinenz jetzt als Lebensform erkannt. Und das bedeutet einen gewaltigen Fortschritt gegen die Anfänge. Man spricht jetzt nicht mehr über die Abstinenz. Sie ist zur Selbstverständlichkeit geworden.

Auch das Verhältnis zu den Freunden und Beratern der Bewegung, geistlichen und weltlichen, möchten wir beim Quickborn zur Form rechnen. Es liegt sehr viel in diesem Urteil.

Zunächst die Tatsachen. Unter diesen Freunden, von denen manche zweifellos als Führer bezeichnet werden müssen, gibt es solche, die an der Wiege der Bewegung standen; andere gingen aus der Bewegung hervor; der eine und andere wuchs in sie hinein. In allen drei Gruppen flutet und pulst der Geist des Verbandes so einheitlich und vollkommen, daß die Befehls- und Gehorsamsgrenzen nicht gezogen zu werden brauchen. Der Organismus arbeitet selbsttätig. Der Geist der Liebe entscheidet. Auch das ist ein Hochstand, dessen Verwirklichung für die Zukunft immerhin ein Problem darstellt. Dieses schöne Zusammenwirken schließt natürlich Meinungsverschiedenheiten nicht aus, auch solche nicht zwischen den führenden Köpfen, jungen und alten. Aber Meinungsverschiedenheiten in Dingen, die eine mannigfaltige Auffassung zulassen, sind immer ein Zeichen von Gesundheit. In jeder großen Jugendbewegung, die nicht bloß das äußere Leben regelt und das Innenleben des einzelnen zu hohen und festen Zielen hinleiten

will, sondern auch als Gemeinschaft Bildungsaufgaben, gesellschaftliche, wirtschaftliche, völkische Aufgaben unternimmt, stellen sich mit der Zeit notwendig Spannungen ein, die allmählich ausgetragen werden müssen: die Frage, ob der Verband als Ganzes durch schwere Probleme, die von innen und außen hineingeworfen werden, nicht übermäßig belastet wird; die Frage, ob die Innenkraft und Innenbildung zu einer weit ausholenden Tätigkeit in andern Kreisen bereits ausreicht; die Frage, welche Aufgaben der Jugend überhaupt angemessen sind; die Frage, ob eine ausgleichende völkische Gemeinschaft, gewisse Standesvereinigungen innerhalb des Verbandes stützen oder sprengen soll; die Frage, welche Grenzen der Gemeinschaft von Buben und Mädeln im Quickborn zu ziehen sind; die Frage, ob man stark genug ist, seine Lebensformen ganz unabhängig vom herrschenden Ton und Zeitschritt durchzuführen. Und dann die Beziehungen zwischen den Quickbornern (Pennälern) und den Großquickbornern (Universitätsstudenten, Lehrern, Beamten, Landwirten 2c.), ferner das Verhältnis zur werktätigen Jugend.

Wer wollte da gleich volle Klarheit und vollen Einklang schaffen? Aber die Quickborner arbeiten aufrichtig und unermüdlich an der Lösung dieser Fragen.

Man könnte hier fragen, ob sich jede Jugendbewegung vor das Problem neuer Lebens*formen* stellen muß.

Solang sie nicht um eine einheitliche und klar ausgeprägte Erscheinung arbeitet, weist sie jedenfalls notwendig ein allgemeines, überschlägliches Gesicht auf, das eine Kennzeichnung und Beschreibung sehr erschwert. Da ferner die bestehenden Lebensformen auf allen Gebieten mit einer Menge Unarten, Lächerlichkeiten, Verzapfungen, ja auch Häßlichkeiten und Gemeinheiten behangen sind, die dem Ideal jeder katholischen Jugendbewegung schnurstracks widersprechen, wird unsere Jugend diese Auswüchse in ihrem ganzen äußeren Gehaben abwerfen und durch vernünftige Formen ersetzen müssen. Sie kann aber doch auf ganz Neues und Besonderes verzichten und nur das eine im Auge behalten, den vollendeten Hochgedanken eines feinen Jungen — wobei alles „Zünftige" neutraler Boden bleibt — durchzuführen und nach Möglichkeit auszugestalten. Das Wertlose wird weggetan und die wertvollen Formen verklären sich durch neue Ideen; das an sich Gleichgültige formt sich dann um.

Schon diese zweifache Einstellung zu den Lebensformen ist so tiefgreifend und wurzelt in so stark geschiedenen Charakteranlagen, daß eine Vereinheit-

lichung aller Jugendbewegungen allein von diesem Standpunkt aus unmöglich ist. Denn es hängt vom Grundantlitz der Seele ab, ob man sich für das eine oder das andere Ideal entscheidet, ob man eine volle Neuschöpfung anstrebt oder sich um eine organische Weiterführung der gesunden Teile des Bestehenden müht.

Die Idee der Neuschöpfung steht allerdings mit der Idee der Auslese in untrennbarem Zusammenhang.

Welcher Richtung die Zukunft gehört, wird der Erfolg zeigen.

Auch der Weg zur Gemeinschaft ist in jedem Jugendverband abhängig von der Art der Entwicklung und steht in wesentlicher Wechselbeziehung zu den Grundgedanken der Bewegung. Ich verstehe hier unter Gemeinschaft das feste und treue Zusammenhalten, den freundschaftlichen Verkehr, die willige Unterordnung, die Vorstandschaft als Dienst, das klare Erfassen aller leitenden Ideen und Ziele und das mannhafte Eintreten dafür, endlich gewisse äußere Lebensformen als Ausdruck der Eigenart.

Es ist ein großer Unterschied, ob die Entwicklung von den äußeren Lebensformen zu einem einheitlichen festgefügten Wesen führte — so im Quickborn, oder ob sich aus dem geistigen Wesen erst allmählich gewisse äußere Formen herausbilden sollen — so bei den Neudeutschen.

Beide Wege sind berechtigt.

Je klarer die Grundidee des Verbandes, um so leichter ist der Weg zur Gemeinschaft; je fester und aufrichtiger und allgemeiner die Ideen verwirklicht werden, um so kräftiger wächst die Gemeinschaft ineinander.

Dieser wundervolle Zusammenhalt der Vereinigung, das Eintreten eines für alle und aller für jeden, dieses Aufgehen aller in den gemeinsamen Interessen fällt dem unparteiischen Beobachter des Quickborns auf. Das Geheimnis liegt in jener Zielklarheit und jener allgemeinen Zielauswirkung. Solange nämlich in einer Bewegung dieser Umsatz der Ideen in die Tat erst Theorie, Ideal, Streben, das Werk weniger ist, fehlt der sich dem Außenstehenden aufdrängende Gemeinsinn, und man gewinnt nicht den Eindruck des Innungsgeistes im Innenleben des Verbandes.

Da genügt auch der gute Wille nicht. Man muß besitzen, nicht erst erringen wollen.

Es ist also ein großer Unterschied, ob in einem Verband Zweck und Wege der Bewegung von einzelnen, wenn verhältnismäßig auch recht vielen, in sich und in andern verwirklicht werden, oder ob die Idee der Bewegung (Ziel und Weg) in der ganzen Gemeinschaft bereits verkörpert

ist, so daß die einzelnen Gruppen und der Verband als ein Ganzes immer und überall den Eindruck einer lebendigen Tat im Geist der Grundidee erwecken. Wenn dieser Hochstand, wie z. B. im Quickborn, erreicht wurde, spricht man innerhalb der Vereinigung mehr vom Verband als von der Idee; weil der Verband die Idee vollkommen vergegenwärtigt, und weil die Idee sogar bloß und leblos erscheint angesichts ihrer Verwirklichung im Tun und Treiben der Bewegung.

Je fester die Gemeinschaft ist, um so freier kann die Selbstkritik einsetzen.

Im Quickborn urteilt man streng und entschlossen über eigenes Gebaren. Und was am wertvollsten ist, man richtet nicht allein die Schwächen und Unzulänglichkeiten, man hat auch ein Auge für die Auswüchse guter Bestrebungen für den Mangel an Maß im Erweitern der „Abstinenz“ auf verschiedene Nachbargebiete, für die Gefahren eines abgesonderten Hochgeschlechtes. Auf allen diesen Feldern erheben sich warnende Stimmen aus dem eigenen Lager.

Je inniger die Gemeinschaft zusammenhält, um so schlichter und selbstverständlicher ist das Verhältnis der geistlichen Freunde und Berater zur Jugend.

Im Quickborn hat man volles Verständnis für den Unterschied zwischen Pflichtgehorsam und dem willigen, aber doch ganz freigelassenen Hören auf Rat und Wunsch.

Die Quickborner wollen ihre Leute zu dieser Erkenntnis erziehen durch „radikalen Katholizismus“, der so stark, folgerichtig und feinfühlig werden soll, daß er das Gebot der Pflicht, die unbedingten Gehorsam heischt, auch ohne scharf umschriebene Bestimmung und Satzung, allein aus dem katholischen Geist und Sinn und Verständnis heraus, immer und augenblicklich schaut, gern und stark befolgt. Die geistlichen Freunde der Bewegung aber haben, soweit ich beobachten konnte, das Gebiet des bloßen Rates nach einem einheitlichen Plan, der weniger bewußt, als aus dem Geist des Verstandes geboren ist, möglichst weitherzig abgesteckt. So begegnet man sich auf einer mittleren Linie und fährt gut dabei.

Für sehr viele Veranstaltungen lastet die Verantwortung entweder zu gleichen Teilen auf beiden Seiten oder sie wird hauptsächlich auf die Schultern der Jugend gelegt, die dann aber auch wirklich in kritischen Augenblicken alles Widrige auf sich nimmt und die erwachsenen Freunde entlastet.

Auch bemerkte ich eine große Ehrfurcht vor der Aristokratie des Geistes und vor dem Machtgebot der Treue.

Da aber das Verhältnis der Jugend zu den Erwachsenen nicht als Verfassung festgesetzt wurde, sondern sich aus dem ganzen Stand und Schritt der Vereinigung nach und nach von selbst ergab, stellt es im Quickborn eine aus dem Wesen fließende Lebensform dar, die in alle Bewegungen des Verbandes dort eingreift, oft sogar stark und scheinbar ungesetzlich und formlos eingreift, wo die augenblickliche Not jedem, der den Verband wirklich und selbstlos und demütig liebt, diesen Eingriff verständlich macht, als nötig erscheinen läßt. Solcher Vollmacht Beglaubigung ist das überamtliche Gesetz der Gemeinschaft und der Liebe.

Und nun noch einige Scherenschnitte. Denn auch diese können, gut geschaut, durch Ausdruck und Bewegung manchen Kern und innerlichen Zug enthüllen. Solche Augenblicksbilder möchte ich noch hinwerfen.

Feste feiern können die Quickborner, wahrhaftig, das verstehen sie. So ganz lustig und volkstümlich, daß jung und alt aus der Nachbarschaft fröhlich mitmacht. So ganz ohne Prunk und geliehenen Glanz. Auch nicht ein Schimmer von Unjugendlichkeit. Volksweise und Volksspiel, Mysterien und Legende, Schnurren und Schwank. Aber immer mit Gehalt; niemals unkünstlerisch. Es sei denn, daß ein mißglückter Griff an literarisch Brauchbarem vorbeiirrte. Das kann jedem widerfahren. Und wie sie singen können, in Schlesien zumal — und im Bayernland!

Ihre liturgischen Feiern sind ebenfalls köstlich. Die Liturgie bindet sie wunderbar fest an die Kirche. Diese stillen Messen, da alle lateinisch antworten, diese Gottesdienste auf freiem Feld oder in alten, schweigenden Krypten, dieses Interesse für das Kirchenjahr und das kirchliche Stundengebet und den Choralgesang, das alles schenkt der Bewegung ein so trautes katholisches Gesicht.

Und kluge Köpfe werden schon dafür sorgen, daß kein Übereifer alte, wenn auch barocke, Gebetsweisen des Volkes zerschlage, das deutsche Lied aus den Kirchen verbanne.

In Quickbornkreisen erlebt man Jahrhunderte der Kirchengeschichte nebeneinander. Das macht Beobachter stutzig, die allzu einseitig an Brauch und Sitte der Gegenwart haften. Sie glauben dann wohl, irgend etwas Kirchlich-Lebendiges, den kirchlichen Atem der Zeit zu vermissen. Aber es ist ein Atem aus dem Urchristentum, ein Atem mittelalterlicher Luft, der sie in Verwunderung bringt, weil sie ihn nicht kennen. Den Quickbornern

gefällt dieses und jenes Altstück, weil es die Einfachheit aushaucht, die ihnen besonders lieb ist.

Sie nehmen nicht selten etwas Altes wieder auf, um Formen, die zu versteinern drohen, mit einem pochenden Inhalt zu füllen. Nichts hassen sie so sehr als leere Formen. Sie können fast ungerecht sein bei dieser Jagd auf Gefäße ohne Gehalt.

Alles Zeremonielle bei jugendlichen Veranstaltungen, alles parlamentarisch Einherschreitende, alles steif Würdevolle belächeln sie spöttisch. Für das Zünftige in Kleid und Gebaren haben sie keinen Sinn. Aber sie sind über die Diktatur des Zünftigen glücklich hinaus. Auch ein feiner Junger kann Kleid statt Kluft sagen und überhaupt nichts tragen, was den Namen „Kluft" verdient.

Werbend für Quickborn ist vor allem eine Tatsache: Wie viele sind gut und fest geworden, wunderbar schnell und beharrlich, sobald sie den Geist des Verbandes einatmeten. Auch hat Quickborn in der kurzen Zeit seines Bestandes eine stattliche Reihe von ganzen Menschen erzogen. Ich kenne ihrer viele. — Sie gehören zu den Edelsten, denen ich im Leben begegnete.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Das landwirtschaftliche Genossenschaftswesen im katholischen Spanien.

I.

Die wichtigste sozial-agrarische Einrichtung in Spanien, die in kurzer Zeit großen Aufschwung genommen und sehr reiche Frucht gezeitigt hat, ist sonder Zweifel die Confederación Nacional Católico-Agraria. Sie ist bereits in andern Ländern bekannt und geschätzt, besonders auch in Deutschland, doch gibt ein Buch des Gründers und Vorsitzenden der Confederación, Don Antonio Monedero Martín, über ihren Geist, ihre Organisation und ihre Zukunft uns erwünschte Gelegenheit, genauere Angaben über sie zu machen[1]. Zuvor dürfte es sich jedoch empfehlen, mit einigen Worten auf die sie vorbereitende Periode zurückzugehen, auf den Ursprung und die Entwicklung der Cajas rurales (Landkassen) und Sindicatos agrícolas (Bauernvereine), bis zu Anfang des Jahres 1912 die Propaganda einsetzte, die als Ergebnis die vorhin genannte großartige Einrichtung hatte[2].

Der gefräßige Wucher, der in vielen Teilen Spaniens sich mit dem armen Bauer mästete, ließ es notwendig erscheinen, Volkskassen für bäuerlichen Vorschuß zu gründen. Ehe man von Cajas rurales sprach, kannte man Vereine zu gegenseitiger Hilfe, Leihhäuser (Montes de Piedad), und Sparkassen, die bald einzeln, bald alle zusammen als Grundlage von Darlehenskassen dienten. Zu diesen Wohltätigkeitseinrichtungen kamen weiter hinzu Landbanken (Bancos agrícolas) sowie als eine echt spanische Einrichtung die sog. Speicher (Pósitos), kommunale oder regionale Anstalten, in denen man das Quantum Getreide, namentlich Weizen, aufbewahrte, das man in Vorrat hielt, um es den Bauern als Saatgut, sowie in den Monaten größerer Knappheit und größeren Mangels zum Verbrauch zu leihen, doch auch um es zum Brotbacken zur Versorgung des Volkes zu verwenden.

---

[1] Antonio Monedero Martín, La Confederación National Católico-Agraria en 1920. Su espíritu, su organización, su porvenir. 8⁰ (200 S.) Madrid 1921.

[2] Die Angaben hierüber entnehmen wir dem Buch des P. Narciso Noguer S. J., Las cajas rurales en España y en el Extranjero. Teoría, historia, guía práctica, legislación, estatutos, formularios. gr. 8⁰ (668 S.) Madrid 1912.

Ehedem sehr blühend, entarteten diese Einrichtungen jedoch später in den Fesseln des Staates, der Gemeinden und auch privater Personen so sehr, daß manchmal eine Zwangsverwaltung nötig wurde.

Seitdem die Raiffeisenschen Darlehenskassen 1901 Verbreitung fanden, verschwand der bisherige Wohltätigkeitscharakter verschiedener der genannten Einrichtungen, um einen andern sozialen anzunehmen. Am schwierigsten schien es anfangs vielen, in Spanien die Idee wechselseitiger, unbeschränkter Haftbarkeit, die Grundlage des Raiffeisenschen Systems, heimisch zu machen. So dachten auch zwei eifrige Vorkämpfer der Cajas populares de ahorros y préstamos (Spar- und Darlehenskassen), Don Francisco Rivas Moreno und P. Antonio Vicent S. J., den man den Patriarchen der spanischen Acción social católica zu nennen pflegt. Keiner von beiden nahm sie in die von ihnen gegründeten Kassen auf. Größerer Einfluß des Systems Raiffeisen zeigte sich in vielen Kassen hinsichtlich anderer wichtiger Prinzipien desselben, wie des Verbots von Gehältern und Dividenden, auch im Fall einer Auflösung, der Anlegung eines unteilbaren Reservefonds, der Notwendigkeit, die Darlehen in produktiven Unternehmungen anzulegen und die Verwendung des gewünschten Darlehens vor Erlangung desselben anzugeben.

Schon 1883 machte Don Joaquín Díaz de Rábago in einem der Erörterung verschiedener Fragen des ländlichen Kredits gewidmeten Bericht mit den Raiffeisenkassen bekannt; mit mehr Eifer nahm sich jedoch der Gründung und Verbreitung solcher seit 1901 ein Gutsbesitzer von Zamora, Don Luis Chaves Arias an, der sich für sie die Kassen zum Vorbild nahm, die in Frankreich Durand verbreitet hatte. Auch dem spanischen Klerus gebührt die Ehre, zu den ersten zu zählen, welche die Kassen einrichteten und ausbreiteten. So Don Anacleto Orejón und Don Gregorio Amor, Domherren der Kathedrale von Palenzia, und Don Valentín Gómez, Pfarrer von Villamuriel de Cerrato. Doch machte die Sache von 1901 bis 1904 nur langsame Fortschritte, wie wir im Boletín social von Razón y Fe, Dezember 1903, mit Bedauern feststellten. Als wir in dieser Zeitschrift von Februar bis Oktober unsere Studien über das System Raiffeisen veröffentlichten, gab es erst sehr wenige Ortskassen, keine Zentralkasse, und noch immer hatten wir darüber zu klagen, daß man den Vorteilen und der Notwendigkeit keine Beachtung schenkte, welche der Zusammenschluß aller Kassen zu einem gemeinsamen Zentrum für die Beaufsichtigung der Ortskassen und die Regelung der Verwaltung ihrer Fonds mit sich bringen.

Im Jahre 1904 stieg jedoch in Navarra die Morgenröte eines neuen Tages auf. Die Menge der dortigen kleinen Eigentümer, die sprichwörtliche Arbeitsamkeit, der gläubige Sinn und die tiefe Religiosität seiner Bewohner gaben Hoffnung auf vorzügliche Erfolge, als sich die Pfarrer an die Spitze der Bewegung stellten. Wegen ihrer Herkunft aus dem Volke waren sie besonders geeignet, alle von der Zweckmäßigkeit der Landkassen (Cajas rurales) zu überzeugen. Wirklich entsprach der Klerus seinem Beruf. Der Bischof von Pamplona, die Pfarrer, die Geistlichen und mit dem Klerus die Bürgermeister, die Gutsbesitzer und Pächter legten alle zusammen Hand an das Werk. Am 1. Februar 1904 gründete der eifrige Pfarrer der Kirche Santa Maria, Don Victoriano Flamarique, die Kasse von Olite; 1906 schloß die Kasse von Olite mit andern einen Verband zum Kredit und zum Einkauf von Düngemitteln und andern für die Landwirtschaft nützlichen Gegenständen. Seit 1906 nahmen die Sindicatos agrícolas und Cajas rurales eine rasche und außerordentliche Verbreitung. Am 17. Juni 1910 gab es bereits 57 Sindicatos für 250 Ortschaften und 143 Cajas rurales für 417 Ortschaften. Am 22. April 1910 wurde die Federación social católica de Navarra für alle Art katholischer Vereinigungen und die Provinzialkasse (Caja provincial) für die Landkassen gegründet. Die Ortskassen (Cajas locales) schlossen sich zu fünf Distriktskassen (Cajas de districto) zusammen und diese zur Provinzialkasse. Alle Sindicatos agrícolas wurden als Sociedades católicas (katholische Vereine) errichtet und als solche vom Diözesanrat genehmigt. Alle Pfarrer betrachteten sich als geborene stimmberechtigte Mitglieder des Vorstandes, zu dem auch alle oder die meisten Gemeinderatsmitglieder gehörten. Man organisierte sich nicht nach Individuen, sondern nach Familien — zum gemeinschaftlichen Einkauf von mineralischen Düngemitteln, landwirtschaftlichen Maschinen, auserlesenem Saatgut sowie zum gemeinschaftlichen Verkauf der Ernte. Man bezweckte moralische Hebung, Belehrung, ökonomische wie soziale Ziele und Erholung, beabsichtigte die Ausbildung und den Geist der Genossenschaft zu fördern, das landwirtschaftliche Zusammenwirken zu regeln und im Keim allen agrarischen Sozialismus zu ertöten. Alle Landkassen waren nach dem System Raiffeisen eingerichtet. Ihre Leiter und Verwalter waren die Pfarrer, wozu der Bischof von Pamplona die Aufhebung des von der Konsistorialkongregation erlassenen Verbotes vom 18. November 1910 erwirkte.

Den kräftigsten Anstoß zur Gründung neuer Kassen gab das Gesetz betreffend die Sindicatos agrícolas vom 28. Januar 1906, welches leider bis in die jüngere Zeit vielfach mißkannt und entstellt wurde, zum Teil infolge des Hasses gegen die guten Katholiken, die am meisten aus ihm Nutzen zu ziehen suchten. Vorher stießen die Cajas rurales und Sindicatos agrícolas auf Schwierigkeiten infolge der Staats-, Einkommen- und Stempelsteuer. Die Kassen von Navarra konnten gedeihen, weil sie kraft einer Übereinkunft von Provinz und Staat von diesen Abgaben frei waren. In den Jahren 1901, 1904 und 1905 hatten verschiedene Minister eine Änderung herbeizuführen gesucht, ohne jedoch infolge der politischen Wandlungen ganz zum Ziele zu kommen, 1906 wurde dann endlich das vorhin erwähnte genügend weitgehende Gesetz veröffentlicht. Es gewährte den Bauernvereinen Vergünstigungen und Freiheit von Abgaben, ohne zu verlangen, daß sie gewerblich seien, und zählte zu ihnen auch die Landkassen. Eine 1911 durch den landwirtschaftlichen Verband veröffentlichte Statistik zählte in ganz Spanien 1771 Bauernvereine und Landkassen.

Zum Schluß sei bemerkt, daß es zehn Verbände (Federaciones) gab, von denen fast alle eine Zentralkasse hatten oder doch planten. Meist verschaffte man sich jedoch Fonds in andern Anstalten, von denen die einen provinzialer oder regionaler Art waren, darunter auch in solchen zu Wohltätigkeitszwecken, die andern allgemeinen Charakter hatten, wie die Bank von Spanien und die Bank Leos XIII. Einige Landkassen bedienten sich der Speicher (Pósitos), die 1906 ebenfalls entsprechend den heutigen Bedürfnissen eine Umwandlung erfahren hatten.

II.

So standen die Dinge um die Sindicatos agrícolas und die Cajas rurales, als 1912 Don Antonio Monedero, Grundbesitzer in der angesehenen Ortschaft Dueñas in der Provinz Palenzia, und P. Sisinio Nevares S. J. auf fortgesetzten Wanderlehrfahrten ihr Werk begannen, zuerst in der Provinz Palenzia, dann aber auch in andern Provinzen Spaniens. Beihilfe fanden sie bei den jungen Leuten einer Vereinigung für Propaganda (Associación de propagandistas), die kurz vorher gegründet worden war, sowie bei andern Personen geistlichen und weltlichen Standes. Monedero erzählt selbst, wie sie in den Ortschaften aufgenommen wurden:

„Auf die Aufrufe hin, die einige Tage vor den zu den Versammlungen bestimmten Tagen an die Ortschaften geschickt worden waren, zog die ganze

Umgegend zu dem bezeichneten Platz hin, auf Fußpfaden, Wegen und Landstraßen, in Karren und Wagen, zu Pferde und zu Fuß, eine eilfertige Menge, ganze Familien mit alt und jung. Zurückgeblieben waren in vielen Gehöften nur einige Alte, um für die Kranken und das Vieh zu sorgen. Man empfing uns beim Eingang der Ortschaft mit besonderer Auszeichnung, mit Raketen, Musik und Gesang, wozu sich, um das Bild zu vollenden, das Geläute der Glocken der bescheidenen Kirchen gesellte. Zu diesen richteten wir gewöhnlich zuerst unsere Schritte, knieten mitsamt dem ganzen Volk nieder, diesem Volk, von dem die hl. Theresia sagte, es sei der beste Menschenschlag, den sie kennengelernt habe, vereinigten unsere Herzen, beteten zusammen den heiligen Rosenkranz und flehten zu Gott um Gelingen und Hilfe. Und er gab überreich; denn nach einigen Stunden richteten wir unsere Worte an eine Schar schlichter, unverdorbener Seelen, die sich in der Regel auf 3000—4000 Personen belief, aber auch wohl auf 8000—10000.

So gelang es, annähernd ein Jahr, nachdem wir das erste Sindicato geschaffen, am 12. Mai 1913 die erste unserer Federaciones, die Federación Católico-Agraria von Palenzia, mit 54 Sindicatos und mehr denn 15000—20000 Familien zu gründen.

Je mehr wir über jene ersten Propagandafahrten nachdenken, um so weniger können wir uns aus rein natürlichen Gründen erklären, was sich damals zutrug, wie für manche Versammlungen sich die Ortschaften geradezu entleerten, wie häufig alle Einwohner eines Ortes dem neugegründeten Sindicato beitraten, wie die großen Scharen nicht durch leere und trügerische Versprechungen von Reichtümern, die wir ihnen nie machten, sondern durch die Aussicht auf eine kleine Erleichterung ihrer Armut sich so begeisterten, daß an einzelnen Orten wie zu Castrejón de la Peña 5000 Zuhörer riefen: ‚Wir wünschen nur unsern Kochtopf füllen zu können, und der ist nicht groß. Wir wollen weiterhin arm bleiben, weil Christus selbst arm war. Es lebe Christus!' Wir finden für den Erfolg keine andere Erklärung denn die, daß wir vom ersten Augenblick an mit aller Entschiedenheit Christus zur Losung machten vor Leuten, die nach Liebe und Wahrheit dürsteten.

Nachdem ich diese nachdrückliche Tätigkeit zunächst auf andere Provinzen Alt-Kastiliens und dann auf weitere Landesbezirke ausgedehnt und Hunderte von Sindicatos und dazu neue Federaciones gegründet hatte, fand ich mich vier Jahre später der Confederación Nacional Católico-Agraria

gegenüber, die im April 1917 mit achtzehn Federaciones gestiftet worden war."

Von Beginn an baute man als auf soliden Grundlagen auf folgenden Grundsätzen auf: rückhaltlose Unterwerfung unter die kirchlichen Autoritäten, Zugehörigkeit zur katholischen Kirche (confesionalidad), Verteidigung der Religion, der Familie und des Eigentums, christliche Demokratie im Sinne der Enzyklika Graves de communi als acción benéfica zugunsten des Volkes mit besonderer zu den niederen Klassen, jedoch ohne Ausschluß der Reichen, deren Mitarbeit im Gegenteil erwünscht war, Vermehrung der Landbesitzer durch Unterstützung der Arbeiter zur Erwerbung eines Besitztums, aus Besitzern und Arbeitern sich zusammensetzende gemischte Sindicatos mit einer Arbeiterabteilung zur Wahrung der besondern Interessen der Arbeiter, Ausschluß der Politik, allseitiges Vorgehen zur Befriedigung aller hauptsächlichen Bedürfnisse der Ackerbau treibenden Bevölkerung in ökonomischer, technischer und sozialer Hinsicht und zur sittlichen und christlichen Hebung des Volkes.

Organisation. Stets wurde besondere Sorge auf Einheit und Disziplin als Wurzeln aller Kraft und Wirksamkeit des Unternehmens gelegt. Kaum hatte sich eine Gruppe von Sindicatos gebildet, so wurden diese von Anfang an alsbald zu einer Federación zusammengeschlossen und ebenso verband man die Federaciones untereinander, sobald deren eine genügende Zahl vorhanden war. Sieben Jahre (von 1912 bis 1919) dauerte diese mehr äußerliche und materielle Tätigkeit, nunmehr aber handelt es sich um die innere Befestigung und die organische Ausgestaltung des Werkes, eine Arbeit, die ungleich heikler und schwieriger ist als die erste und zum wenigsten weitere fünf oder sechs Jahre in Anspruch nehmen dürfte.

Sindicatos locales (Ortsgruppen). Zum größten Teil erfolgte in den sechs ersten Jahre ihre Gründung mittels der in den Ortschaften abgehaltenen Volksversammlungen. Sie nehmen die landwirtschaftlichen Interessen aller Art wahr. Darum gibt es in ihnen eine allgemeine Abteilung, eine ländliche Spar- und Darlehnskasse, Versicherungen für Vieh, Ernte usw., genossenschaftlicher Einkauf und Verkauf, Kranken-Unterstützungskassen, soziale Versicherungen aller Klassen, genossenschaftliche Kornböden für Darlehen gegen Unterpfand oder Lagerscheine, Vermietung von Maschinen, Kinderversicherung, Regelung der Lohn- und Arbeitsfragen, genossenschaftliche Pachtungen u. a.

Natürlich findet sich das alles nicht in allen Sindicatos und erst recht nicht von Beginn an. Stets aber schuf man als Grundlage eine Landkasse (Caja rural) mit gegenseitiger und unbeschränkter Haftung entsprechend dem System Raiffeisen. Die übrigen Abteilungen dachte man erst nach und nach einzurichten, wenn sich dazu ein Bedürfnis fühlbar machen sollte und die Mitglieder hinlänglich geschult sein würden. Dagegen empfahl sich, sobald als möglich ein Lokal als Volkshaus (casa social) zu mieten oder zu bauen, da es ohne ein solches schwer halten dürfte, die Mitglieder genügend einzuführen und zu schulen. Der Fortschritt der Sindicatos erhellt aus folgender Aufstellung:

1914 = 500 Sindicatos
1915 = 600 „
1916 = 1100 „
1917 = 1500 „
1918 = 2200 Sindicatos
1919 = 4000 „
1920 = 5000 „

Federaciones (Bezirksverbände). Das Syndikat pflegt sich, zumal bezüglich des Kredits, auf eine Ortschaft zu beschränken, ausgenommen, wenn es sich um kleine Orte handelt, da in diesem Falle sich mehrere zu einem Syndikat vereinigen. Da eine solche Beschränkung jedoch der Fürsorge für alle Bedürfnisse des Landvolkes hinderlich wäre, ging man dazu über, alle Syndikate einer Diözese oder einer Zivilprovinz zu vereinigen. Eine größere Ausdehnung dieser Vereinigung empfahl sich nicht, da es galt, das Einvernehmen der miteinander verbundenen Syndikate möglichst zu erleichtern. Für den Zusammenschluß in Diözesan-, Provinzial- und Regionalverbänden war im einzelnen Fall die größere Zweckmäßigkeit bestimmend. Auch die Federación hat als Grundlage eine Zentralkasse, um den Kredit, das dringendste Bedürfnis des Bauern, sichern zu können. Überdies aber wirkt sie anspornend und kräftigend auf alle Betätigungen der Syndikate und sorgt für Schulung und Unterweisung ihrer Mitglieder sowohl durch ein Vereinsblatt wie durch Vorträge, die bald durch Kräfte des Bezirksverbandes selbst, bald von jenen des Landesverbandes veranstaltet werden. Die Zahl der Federaciones betrug:

1914 = 12
1915 = 15
1916 = 18
1917 = 24
1918 = 33
1919 = 57
1920 = 58.

La Confederación (der Landesverband). Die Notwendigkeit, alle Federaciones regionales zu einem nationalen Verband zusammenzuschließen, gab der Confederación Nacional Católico-Agraria

(Nationaler, katholischer Bauernverband) das Sein. Zunächst gründete man im April 1914 zu Valladolid die Confederación Católico-Agraria von Altkastilien und León mit den kastilischen Federaciones, denen man vorläufig die außerkastilischen, zusammen 16, anfügte. Im April 1917 ersetzte man sie dann durch die Confederación Nacional mit 18 Federaciones und genossenschaftlichem Sitz zu Madrid.

„La Confederación", sagt Monedero, „beruht auf keinem ausländischen Vorbild. Wir haben andern Ländern entliehen, was uns für die uns vorgesteckten Ziele hierzulande zweckmäßig erschien, haben es den hiesigen Verhältnissen nach den Umständen von Zeit und Ort angepaßt, haben es auf Grund unserer Erfahrungen und unserer Kenntnis vom Stand der Dinge ergänzt, haben ersonnen, was noch fehlte, alles jedoch mit vollständigster Freiheit des Geistes und Vorgehens, indem wir, wo es nötig war und unsere Erfahrung, die beste Lehrmeisterin, es uns anriet, über die Theorie zu dem, was uns unbestreitbar erschien, übergingen und die ausgetretenen Geleise verließen; ein Vorgehen, das unserem Unternehmen jene Originalität und Geschlossenheit gab, welche in so hohem Maße die Aufmerksamkeit der Ausländer auf dasselbe ziehen."

Die Confederación umfaßte von Beginn vier große Abteilungen: Propaganda, Sekretariat, Kredit und Handel. Die mündliche Propaganda gab dem Werk den Ursprung, wie wir sahen. Sie ruhte zunächst auf Herrn Monedero und P. Nevares S. J., bis die propagandistas confederales 1919 in ihrer Gesamtheit in Andalusien einen großen Feldzug unternahmen. „Damals", schreibt Monedero, „haben wir in sieben Jahren mehr denn 10000 Kilometer durchfahren und mehr denn 1000 Vorträge und Konferenzen gehalten." Die schriftliche Propaganda geschah durch Flugblätter, die Monedero herausgab, durch einen sozialen Katechismus, durch das Volksblatt (Hoja popular) für die einfachsten Klassen, in dem man allmonatlich für nur 10 Centimos jährlich in verständlichster Form dem Volk landwirtschaftliche, soziale, moralische und apologetische Unterweisungen gibt und das solchen Anklang gefunden hat, daß es 15000 Bezieher zählt. Für die gebildeteren Klassen erscheint seit 1919 monatlich die Revista social y Agraria unter der Leitung des Don José Gallo de Renovales, zu der demnächst ein Wochenblatt und ein Editorial social y agraria kommen wird. Die Federaciones ihrerseits und einige Syndikate veröffentlichen Nachrichtenblätter (boletines) und Rundschauen (revistas).

Das Sekretariat begann drei Monate nach Gründung der Confederación, als Se. Eminenz der Kardinal Guisasolo, Erzbischof von Toledo, im Auftrag des Papstes, als oberster Leiter der Acción social católica in Spanien an die Confederación das Secretariado Nacional Católico-Agrario anschloß, das er mittels eines Geschenkes des spanischen Episkopats zur Unterstützung der Federaciones agrarias gegründet hat. Das Sekretariat wurde Don José Manuel de Aristizábal anvertraut. Es widmet sich den Verhandlungen mit den Regierungsministerien und andern Verwaltungsbehörden, mit Studien und Gutachten, die mit den Bedürfnissen der Confederación in Zusammenhang stehen. In Zukunft wird es seine Tätigkeit auf das Studium der großen sozialen Probleme, die mit der Landwirtschaft zusammenhängen, richten und daraufhin nach Beratung mit den Mitgliedern Studien und Gesetzesvorschläge vorlegen, welche rechtgesinnte Regierungen orientieren und unterstützen. Innerhalb der Confederación soll es das beratende Organ derselben, zumal des Vorsitzenden, des ständigen Ausschusses und eines leitenden Rates bilden und den Gegenstand der Beratungen und Beschlüsse der Versammlungen vorbereiten. Außerhalb Spaniens soll es die Beziehungen enger gestalten, welche zum Ausland unterhalten werden, vornehmlich mit dem spanischen Amerika. Endlich soll es den statistischen Dienst erweitern und einen Studienzirkel für die Schulung junger Leute einrichten, die sich für die Fragen und Ziele des Werkes interessieren.

Kreditabteilung. Die Kasse des Credito confederal wurde in der Versammlung vom April 1918 zur Regelung der Cajas federales gegründet, die ihrerseits wieder die örtlichen Kassen regulieren. Sie beruht auf Aktien, die von den Asociaciones federadas gezeichnet sind unter Garantie des Zehnfachen der Aktie. Diese Garantie erreichte am 31. Dezember 1920 die Summe von 4977000 Pesetas. Die Zinsen der Aktien dürfen 6% nicht übersteigen. Im Jahre 1919 verteilte man unter die Aktionäre eine Dividende von 5%, 1920 den Höchstbetrag, 6%. Der Nutzen für die Aktionäre resultiert aus der Differenz zwischen jenen Zinsen und den 5½ oder 6%, zu denen man den angeschlossenen Vereinen die Darlehen gibt, abzüglich der geringen Kosten der Verwaltung. Die Kapitalien, die die Kasse empfängt, darf sie nicht zu Spekulationen gebrauchen, ausgenommen zu landwirtschaftlichen Produktivzwecken, jedoch auch zu diesen nur mit solchen Vorsichtsmaßregeln, die alles Risiko fernhalten. Durch die Darlehen gegen Lagerscheine befreit sie die Mitglieder von einer andern Art

von Wucher, der diese ebensosehr aussaugt, von dem des Händlers, dem sie häufig bei Einbringung der Ernte ihre Erzeugnisse zu lächerlichen Preisen überlassen müssen, um die im Laufe des Jahres gemachten Schulden zu bezahlen. Der Lagerschein schützt sie gegen diese Mißbräuche. Ihre Erzeugnisse gehen nicht mehr zum Händler oder zum Markt, sondern zum Speicher des Syndikats oder bleiben in ihrer Wohnung in Form einer Hinterlage (depósito) und sie empfangen auf dieselben 50% ihres Wertes, welche die Bank von Spanien gibt, sowie 25 oder 30%, mit denen die Landkasse den Betrag, den sie vorauszuzahlen pflegt, ergänzt. Infolgedessen kann der Landwirt auf bessere Zeiten hoffen und auch zusammen mit seinen Genossen direkte Verkäufe mit den Fabriken und den großen Märkten tätigen. Blüht dieses Unternehmen der Caja confederal, so wird dasselbe zu großen Speichern an geeigneten Annahme- und Transportstellen führen, an die sich Industrien und Handel zum Zweck des Einkaufs zu wenden haben, sowie zugleich zur Ausbreitung der zurzeit bestehenden Speicher, deren es gegenwärtig 50 gibt im Werte von 750000 Pesetas mit einer Aufnahmefähigkeit von 125000 Hektoliter Getreide. In Zukunft können die syndikalen Speicher und die vorhin erwähnten Hinterlagen die nationalen Regulatoren für alle Erzeugnisse des Ackerbaues werden und bewirken, daß der Erzeuger seine Produkte zu besseren Bedingungen verkaufen kann, der Verbraucher aber seine Lebensmittel billiger und unverfälscht erhält.

Abteilung für Handel. Die Beschaffung mineralischer Düngemittel von guter Beschaffenheit, gerechtem Preis und richtigem Gewicht und die Notwendigkeit, sich von gewissenlosen Händlern zu befreien, die auf Kosten der Bauern fabelhafte Gewinne einstrichen, war das am schärfsten empfundene Bedürfnis der Landwirte. Dazu kommen die sonstigen Materialien, welche der Bauer zu kaufen und zu verkaufen hat, von denen manche eine beträchtliche Bewegung von Kapital voraussetzen wie Öl, Wein, Futter, Getreide, Vieh, Wolle, Früchte, Gartenerzeugnisse, Geflügel, Eier usw. Das Bedürfnis war so dringend, daß die Syndikate gleich nach ihrer Gründung noch ohne Erfahrung und Organisation anfingen, für sich allein die ersten genossenschaftlichen Ankäufe zu machen, die dann durch die Federaciones und schließlich durch die Confederación, welche die Bestellungen aller Federaciones zusammenfaßt, erweitert wurden.

Ihre wachsende Bedeutung und die Notwendigkeit, die Acción económica von der sozialen zu trennen, veranlaßte die Gründung einer besondern Bank zu Bilbao, wozu Kapitalisten dieser Stadt das Geld dar-

boten. Weil dieselbe sich aber zu sehr in Bankgeschäfte einließ und deshalb für die Confederación zweckwidrig wurde, trennte sich diese von ihr und gründete am 9. Juli 1920 eine neue Bank unter dem Namen Landbank.

Die Landbank (Banco rural). Die Eröffnung dieses Unternehmens erfolgte durch einen religiösen Akt, der den Geist der Confederación zum Ausdruck bringt. Auf dem Rücken von Los Ángeles, dem geographischen Mittelpunkt Spaniens, im Gerichtsbezirk von Getafe nicht fern von Madrid, erhebt sich ein großartiges Denkmal zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu. Es wurde unter Teilnahme der ganzen Regierung, des Nuntius, des Kardinal-Primas und vieler anderer Bischöfe in Gegenwart einer zahlreichen auserlesenen Menge am 30. Mai 1919 durch König Alfons XIII. eingeweiht, der in eigener Person ein herrliches Weihegebet sprach, in dem er sich und ganz Spanien dem göttlichen Herzen weihte.

Hier nun, kurz nach Unterzeichnung des Aktes vom 9. Juli 1920, durch den die Landbank gegründet wurde, warfen sich die Unterzeichner vor dem Denkmal nieder und weihten das neue Unternehmen dem heiligsten Herzen Jesu. Die wesentlichen Grundlagen der Bank sind: Majorität der Confederación in ihrem Vorstand, Anrecht derselben auf ein Drittel des flüssigen Ertrags, unbegrenztes Kapital in Aktien von 500 Pesetas. Die Bank soll sich aller Art von Handelsoperationen mit den angeschlossenen Körperschaften sowie nach vorhergehender von Fall zu Fall einzuholender Ermächtigung auch mit andern widmen. Die Grundlage der Gehälter bildet eine Auflage oder ein Zuschlag auf den Umsatz, der bei den verschiedenen Operationen vervielfältigt wird. Man hofft großen Einfluß auf das nationale Wirtschaftsleben, die Moralität im Handel und auf die Preisregulierung, sowie zugleich auf intensivere Bodenproduktion im besondern und den Wohlstand des Vaterlandes im allgemeinen zu gewinnen.

Auch noch andere Unternehmungen außer den genannten haben begonnen. In den Jahren 1919 und 1920 versuchte man die Einrichtung von Versicherungen. Man begann mit der Versicherung gegen Hagelschaden. Es folgten Versicherung der Ernte, Feuer- und Viehversicherung. Zurzeit gibt es für sie mehr denn 5000 ausgewählte und tätige Agenten, die sich über ganz Spanien ausdehnen und auf die syndikale Organisation der Confederación sich stützen. Die Mitglieder ihrerseits finden zweckmäßige Hilfe bei Zahlung der Prämien im Kreditsystem der Landkassen sowie ihrer Ergänzungen und Regulatoren. So erklärt sich, daß in diesem Jahr in den ersten Wochen der Tätigkeit bereits 30 Millionen Kapital gegen Hagel

und Brand versichert war. Außer diesen landwirtschaftlichen Versicherungen führte man ferner Sozialversicherungen ein, besonders gegenseitige Kranken-, Alters- und Unfallversicherungen.

In der Versammlung vom März 1920 legte der Vorsitzende der Confederación Monedero den Plan zu einer Verbandsversicherung zugunsten der Angestellten und Beamten des Gesamtwerkes vor, um deren Interessen mit denen aller Mitglieder zu vereinigen. Bis jetzt wurden drei Formen studiert, unbeschadet der Errichtung anderer: Unterstützung im Falle von Krankheit, Unterstützung der Witwen und Waisen im Falle des Todes bei Ausübung des Berufes, Jubiläen.

Aus dem bis jetzt zur Ausführung Gelangten verdient Erwähnung der Aufruf, den der Vorsitzende am 20. November 1920 an die katholischen landwirtschaftlichen Organisationen einer Reihe von Nationen und an die Personen, die in andern Ländern für denselben Zweck tätig sind, zur Gründung einer Katholischen agrarischen Internationalen (Internacional católico-agraria) richtete. Es werden darin dargelegt die Grundprinzipien, die Ziele, die Mittel, die Organisation und die Leitung.

Für die Zukunft plant die Confederación Ackerbauschulen, eine Industriebank zur Einrichtung von landwirtschaftlichen Genossenschaftsbetrieben und anderer zur Landwirtschaft in Beziehung stehender Industrien, eine weitere territoriale Bank, die dem Arbeiter die Erwerbung von Eigentum und Familienbesitz ermöglichen soll, eine Arbeitsbörse, eine Universität für Propagandisten, eine große Zeitschrift und eine genossenschaftliche Kinderversicherung.

Indessen ist schon jetzt die erzielte Frucht tröstlich. Es übersteigt bereits die Summe von 200 Millionen Pesetas, was die Landkassen an Ersparnissen, die bislang unproduktiv liegen blieben, zusammengebracht und was sie unter die niedrigen Leute verteilt haben. Ferner wurden mehr denn 200 Millionen dadurch erspart, daß man den Bauern Darlehen zu 6% gab, und sie so aus der Hand der Wucherer, die oft 100% von ihnen nahmen, befreite. Die Ersparnisse beim Einkauf und die höheren Preise beim Verkauf betragen nach der mindesten Schätzung 40—50 Millionen zum Vorteil der Mitglieder. Außerdem gaben die Syndikate bereits die Anregung zu 125 Genossenschaften verschiedener Art, Mühlen, Kellereien, Ölpressen, Speichern, Marmeladefabriken, Bäckereien, Elektrizitätswerken, Alkoholbrennereien, Schwefelfabriken (fabricas de sulfuro), Tresterfabriken,

Espartowarenfabriken. Was sie an Maschinen besitzen, hat einen Wert von 27146068 Pesetas.

Eine der edelsten Aufgaben der Confederación besteht in der Hebung der Landarbeiter, denen sie nicht bloß den Eintritt in die Vorstände gewährt, die sie auch zu Eigentümern zu machen sucht. Bei 50000 Arbeitern wurde das bereits mit Hilfe der Landkassen erreicht. In andern Fällen hat man sie mit Kollektivpachtungen unterstützt; 29 große Güter wurden auf diese Weise bereits verpachtet. Sie werden von 6932 kleinen Pächtern kultiviert; sie umfassen zusammen ein Areal von 16068 Hektaren; ihr Jahresertrag beläuft sich auf 602412 Pesetas. Die daraus sich ergebenden moralischen und sozialen wohltätigen Folgen bezeugen die ländlichen Proletarier, die den verderblichen Predigten kein Gehör mehr schenken, sich der Landkasse anschließen, die sozialistischen Syndikate verlassen und, angezogen von den ihnen sich darbietenden Vorteilen, in die katholischen, zumal die gemischten eintreten, in denen sie am leichtesten Eigentümer werden. Das gegenseitige Vertrauen und die Eintracht der beiden Klassen ist in manchen dieser Syndikate so groß, daß, wie Monedero schreibt, bei Ernennung der Kommission zur Erörterung der Lohn- und Arbeitsfragen die Arbeiter die Herren und diese die Arbeiter zu ihren Vertretern wählen.

Narciso Noguer S. J.

Der Breisgau im Wandel der Erdzeit.

Ein Bild erdgeschichtlicher Vergangenheit und Gegenwartsgestaltung[1].

Wiesen und Äcker tragende Auen der Rheinebene, rebenbekränzte Hügel der Vorberge, fichtenumdunkelte Hänge und Höhen des Schwarzwaldes, das ist der Breisgau unserer Tage, dem die alte Rheinfeste Breisach Patin stand und von steilem Vulkanfels die westliche Grenzwacht hält. Wo hier vom feuergeborenen Kaiserstuhl und von der südlich vorgelagerten Kalkscholle des Tuniberges

---

[1] Absicht dieses Aufsatzes ist nicht, engbegrenzte Landschaftskunde zu vermitteln, sondern vielmehr, dem Gemeinverständnis wie der Fachwissenschaft gerecht werdend, einen konkreten Einblick zu bieten in erdgeschichtliches Geschehen, Vergehen und Entstehen während ungezählter Jahrmillionen, in denen der Schöpfer uns die Erdenwohnung bereitete. Es ist das in Kürze natürlich nur an einem bestimmten Beispiele möglich, und als solches dürfte sich auf gleich engem Raume kaum ein geologisch mannigfaltigeres finden als der Breisgau, dessen Werdegeschichte übrigens auch die ganz Südwestdeutschlands erhellt.

Als Grundlage sei die Reihenfolge der geologischen Zeiten ins Gedächtnis gerufen (die im Breisgau vertretenen **fettgedruckt**):

A. Urzeit der Erde noch ohne organisches Leben:
  Azoikum (Archaikum), kristallines **Ur- oder Grundgebirge.**

B. Erdzeiten seit Entstehung der Lebewelt (**Deck- oder Schichtgebirge**):

I. Paläozoikum (Primär- oder Altzeit der irdischen Lebewelt):
  1. Algonkium, 2. Kambrium, 3. Silur, 4. Devon,
  5. **Karbon** (Steinkohlengebirge) a) unteres oder **Kulm**,
     b) oberes, flözführendes;
  6. **Perm** (Dyas) a) unteres oder **Rotliegendes**,
     b) oberes oder Zechstein.

II. Mesozoikum (Sekundär- oder Mittelzeit der Lebewelt):
  1. **Trias** a) **Buntsandstein**, b) **Muschelkalk**, c) **Keuper**;
  2. **Jura** a) unterer: Schwarzer Jura oder Lias,
     b) mittlerer: Brauner Jura oder **Dogger**,
     c) oberer: Weißer Jura oder **Malm**;
  3. Kreide a) untere (Neokom, Gault), b) obere (Cenoman, Turon, Senon).

III. Neozoikum (= Känozoikum, Neuzeit der Lebewelt):
  1. **Tertiär** a) Paleozän, b) **Eozän**, c) **Oligozän**;
     d) Miozän, e) **Pliozän**;
  2. **Quartär** (Pleistozän) a) **Diluvium** oder Eiszeit (für den Menschen: Paläolithikum oder Altsteinzeit), b) **Alluvium** (Schwemmland, geolog. Gegenwart; für den Menschen: Neolithikum oder Jungsteinzeit, Metallzeiten).

die Ebene buchtenförmig nach Osten gegen das Gebirge vorgreift, da haben wir sein Herz und Kernstück, die rings umrahmte Freiburger Bucht, in sanfter Mulde ausgebreitet, gleich einer riesigen Muschelschale, an deren ragendem Ostrand ihr Kleinod erglänzt: Freiburg, „die Perle des Breisgaus".

Grüßend winken die höchsten Häupter des Schwarzwalds herüber: Kandel (1243 m), Feldberg (1495 m), Schauinsland oder Erzkasten (1286 m), Belchen (1415 m) und weiter im blauenden Süden oberhalb Badenweilers der Blauen (1165 m). Lockend öffnen sich zu ihnen hinauf die Täler — und sie vor allem machen Freiburg zur Pförtnerin des Schwarzwaldes —: nordöstlich das auffallend gerade mittlere Elztal, näherher das Glottertal, nach Osten das sich weitende Sammelbecken der Dreisam mit ihren auf die Kämme führenden engen Zuflußtälern, besonders der wild eingerissenen Höllentalschlucht; nach Süden am lieblichen Vorort Günterstal vorbei das Bohrertal, sowie das diesem fast gleichlaufende Hexental hinter dem Schönberg. Ihrer aller Wasser sammeln sich in der Freiburger Bucht, streben hier zum einzigen schmalen Ausgangstor im Norden bei Riegel, um vereint in Elz und Leopoldskanal dem Rheine zuzufließen. Nur die weiter südlichen Täler, wie das malerische Münstertal bei Staufen und das des Klemmbachs bei Müllheim-Badenweiler, finden durch den zerstückelten Vorbergrand unmittelbaren Abfluß zum Strome.

Der mannigfaltige Wechsel zwischen Ebene, Vorbergen und Gebirge verleiht dem Breisgau seine reizvolle Schönheit und gibt ihm sein heutiges geologisches Gepräge: das Gerüst des Schwarzwaldes wesentlich aus den Gneisen des Grundgebirges aufgebaut, stellenweise später von Granitstöcken durchsetzt oder von Porphyrergüssen durchbrochen und überquollen; die Vorberge aus den Meeresablagerungen der Trias, des Juras und Tertiärs geschichtet oder im Kaiserstuhl aus vulkanischen Massen aufgetürmt; die Rheinebene endlich mit Tertiär ausgefüllt und mit Quartär überschüttet.

Bei dieser tiefgreifenden Verschiedenheit überrascht es, zu vernehmen, daß Schwarzwald, Vorberge und Rheinebene, ja auch die ferne dunkelnden Vogesen erdgeschichtlich zusammengehören und ursprünglich ein einheitliches Stück der Erdrinde bildeten, dessen Geschicke seit alters die gleichen waren. Erst im Werden enthüllt sich uns so recht das Sein; nur in ihrer Entwicklung lernen wir die Züge des Landschaftsantlitzes voll deuten und verstehen, und gerade der geologische Werdegang des Breisgaus zeichnet uns, von keinem andern gleich engbegrenzten Bezirk unseres Vaterlands übertroffen, ein überaus lehr- und inhaltreiches, wechsel-

---

Als Kartenunterlage sei empfohlen: C. Regelmann, Geolog. Übersichtskarte von Württemberg und Baden, dem Elsaß, der Pfalz und den weiterhin angrenzenden Gebieten. 1 : 600 000. Mit Erläuterungen. 9. Auflage. Stuttgart 1913, H. Lindemann (P. Kurtz). Früher *M* 3.60. — Rich. Lepsius, Geolog. Karte des Deutschen Reichs in 1 : 500 000. Blatt 25 (Mülhausen i. E.). Gotha 1894—1897, Just. Perthes. Früher *M* 2.— — Sachliche Vertiefung und reiche Anregung bietet die ausgezeichnete dreibändige „Geologie von Baden" von W. Deecke. Berlin 1916—1918, Gebr. Borntraeger.

und eindrucksvolles Bild von schöpferischem Walten und Gestalten geheimnisvoller Kräfte im Wandel der Erdzeit.

* * *

Seit Urbeginn macht sich im Untergrunde Mitteleuropas immer wieder eine ungeheure Spannung geltend. Die Oberfläche sucht dem erkaltenden und schrumpfenden Erdkern nachzugeben und drängt deshalb in die Tiefe. Bei dem Zusammenhalt der Erdschale muß sich dieser Zug nach unten in seitlichen Gewölbedruck umsetzen, der nach Auslösung in Auspressungen oder Falten strebt. Ein solcher „Tangentialdruck" wirkt nun als herrschende geologische Tiefenkraft Mitteleuropas stets erneut in einem mächtigen Schub von Südosten. Dieser ist es, der im Jungtertiär die Alpen und den Schweizer Jura quer vor sich her in langen Südwest-Nordost-Falten aufwölbte, wie er schon, ziemlich gleichgerichtet, im Voralgonkium und Obersilur die jetzt bis auf Rümpfe und Reste verschwundenen Hebridischen und Kaledonischen (schottisch-norwegischen) Kettengebirge geschaffen hatte. Er ist es, der je nach seinem Anschwellen oder Nachlassen auch unser ursprünglich zusammenhangendes Wasgau-Schwarzwald-Gebiet wiederholt langsam hob und senkte und damit wesentlich seine geologischen Schicksale bestimmte.

So erklärt es sich auch, daß im Unterkarbon — und damit beginnt eigentlich unsere Breisgaugeologie — über die gesamte heutige Oberrheingegend hinweg von Südfrankreich zum Erzgebirge sich ein weiter Gebirgsbogen aufstaute, den man unglücklich genug den „Varistischen" genannt hat. Ob es nach Höhe und Faltung wahre „karbonische Alpen" waren, fast gleichgerichtete Vorläufer unserer heutigen, mag zweifelhaft bleiben; jedenfalls prägt sich ihr Bauplan noch jetzt als „varistische" Hauptleitlinie (von Südwest nach Nordost) unserer deutschen Mittelgebirge aus. Klar zeigt sich diese im devonischen Rheinischen Schiefergebirge, das die äußeren „Kalkalpen" zur südlicheren „kristallinen Zentralkette" darstellen würde. Hier, in Vogesen, Schwarz- und Odenwald, Spessart, Fichtel- und Erzgebirge, tritt sie im herrschenden Nordoststreichen der Gneise sowie alter Sättel, Mulden und Brüche hervor. So muß man Vogesen und Schwarzwald in varistischer Richtung miteinander verbinden, um ihre näher vergleichbaren Teile zu erkennen. Dabei zeigt sich z. B., daß der Südabbruch der Vogesen oder genauer seine durch die Burgundische Pforte bezeichnete Tiefenlinie sich nordöstlich durch die Senke der Freiburger Bucht in die ausgeprägte Elztalfurche fortsetzt; diese ist denn auch in der Tat eine wichtige varistische Bruchlinie, an der das nördliche Gebirge um etwa 700 m absetzt.

Was die „Varistischen Alpen" in unserer Gegend vielleicht an altpaläozoischen Schichten mit hochhoben, ist längst abgetragen und nicht mehr festzustellen. So trat der kristalline Kern des Grundgebirges zutage, und seine Gneise bauen noch heute fast ausschließlich den hohen Schwarzwald auf, vom Freiburger Schloßberg bis weit hinter Kandel, Feldberg und Belchen. Wir stehen hier oben also auf der tiefsten Panzerrinde des Erdballs; so ähnlich muß seine ursprüngliche Erstarrungskruste ausgesehen haben, wenn diese auch nirgends mehr sicher nachzuweisen ist. Denn die besonders auch bei Freiburg vorherrschenden

„Renchgneise“ haben sich als hauptsächlich durch Tiefendruck und -wärme umgewandelte alte Ablagerungen offenbart (Sediment- oder Paragneis), die als solche vielleicht gar altpaläozoisch waren. Auch der zähere, schon ursprünglich kristalline „Schapbachgneis“ entstammt wohl einer Umprägung eingedrungener Granite (Eruptiv- oder Orthogneis). Er neigt zu schroffen Felsformen und bildet z. B. die malerischen Türme des Höllentals bei Hirschsprung, von wo er klippen- und blockreich gegen das Feldberggebiet hinaufzieht.

Die höhenbildenden Kräfte der karbonischen Gebirgsfaltung weckten auch die Mächte der Tiefe: Ausgedehnte Granitstöcke, von unzähligen zugehörigen Gängen begleitet, drangen auf meist varistischen Linien in die Gesteinsdecke empor und schufen so die heutigen Felslandschaften des Blauen-, Albtal- und Schluchseegebiets, der Gegend von Neustadt, Triberg usw. Wo der granitische Schmelzfluß, zumeist erst im Perm, sich nach außen ergoß, bildete seine Lava die Gangzüge und Decken der Quarzporphyre, wie sie überaus mächtig namentlich das Münstertal auszeichnen, und zwar in „herzynischer“ Haupterstreckung von Südost nach Nordwest, senkrecht zur varistischen Richtung. Die rege permokarbonische Vulkantätigkeit erlosch erst gegen Ende des Paläozoikums, ruhte dann aber auch für die ganze lange Mittelzeit der Erde bis zum Tertiär.

Die älteste versteinerungführende Schicht des eigentlichen Deckgebirges ist für den Breisgau der unterkarbonische flözleere Kulm, der heute nur noch als schmaler, unterbrochener Streifen vom Klemmbachtale bei Badenweiler ostwärts über Schönau und nordöstlich bis Lenzkirch auftritt. Es war dies damals eine vom aufsteigenden Gebirge umfaßte Senke, in die das weichende Meer noch eben eindrang und den Küstenschutt anhäufte. Oberkarbon mit Steinkohlenflözen fehlt im Breisgau. Das Perm ist nur als Rotliegendes in Fetzen vertreten, z. B. in alter varistischer Gneismulde beim hochragenden Sitz des Priesterseminars von St. Peter.

Dafür hat die Dyas aber im ganzen Bergland eine andere, nicht zu verkennende Spur hinterlassen: die gleichförmige „permische Rumpfebene“ des Schwarzwaldes. Blickt man nämlich von oben, etwa vom Kandel oder Feldberg, über das Gebirge, so fällt es auf, daß die Kammhöhen weithin ziemlich gleich hoch liegen und über die Täler hinweg ebenflächig fortstreichen, nur ab und zu, z. B. an der Elzlinie, nachträglich abgesetzt. Der Schwarzwald — ähnlich wie die übrigen deutschen Mittelgebirge — erscheint fast wie abgehobelt und erst später durch eingetiefte Täler zerfurcht zu sein. So ist es in der Tat: Das karbonische Gebirge wurde in langer Festlandzeit durch Wasser und Winde bis auf den Sockel abgetragen und durch Schuttauffüllung seiner Senken eingeebnet. Unser Land muß damals lange geradezu trostlos ausgesehen haben, zum Verzweifeln, ob es je bewohnbar würde. Im Norden, im jetzigen Mitteldeutschland, wogte, nein, starrte das öde, abgeschlossene Salzmeer des Zechsteins, das uns damals die wertvollen Kalisalze einsott; über ihm brütete erstickende Glutluft. In dieses „Todestal“ brausten über unsere Hochfläche hinab die ewig gleichen Fallwinde nach Norden, die, mit Wüstensand beladen, entgegenstehende Unebenheiten allmählich zerrieben und verbliesen und selbst Kiesel anschliffen, wie die „Windkanter“ des Oberrotliegenden und Buntsandsteins beweisen.

Inzwischen war der alpenbildende Südostdruck erlahmt, und die von ihm gehobenen Landmassen sanken langsam von Nordwesten nach Südosten wieder in die Tiefe. Aus gleicher Richtung drang mit einer neuen Zeit, der mesozoischen, eine neue alles bedeckende Flut in unser Land: ungeheuere, schier unerschöpfliche Sandwellen, herangetragen von einer unaufhaltsam fortschreitenden Wüste oder wahrscheinlicher von einem flachen Binnenmeer, das brandend an der sinkenden Gneis- und Granitküste des Südens weiterleckte, sie zu Sand zermalmte und so ihre Einebnung vollendete. Es ist der Buntsandstein, der die sich stets vertiefende Senke Mitteleuropas auffüllte. Bei Kassel bis 1000 und in der Pfalz noch über 500 m mächtig, nimmt er bei etwa 40 m im Breisgau bis auf 5 m an der südöstlichen Wutachgrenze ab. Den Breisgau erreichte diese Sandflut erst mit dem mittleren oder „Hauptbuntsandstein", der die Quader zum herrlichen Freiburger Münster lieferte. Von der Geröllschicht des sog. „Hauptkonglomerats" an überzog besonders der obere Buntsandstein auch den ganzen südlichen Schwarzwald.

Ein zeitweise unregelmäßiges Weitersinken des Bodens ließ in unsere Gegenden das germanische Muschelkalkmeer eindringen, das über den Buntsandstein rund 100 m kalkig-mergelige Schichten ablagerte: als untere Stufe den „Wellenkalk", als mittlere die ursprünglich gips- und steinsalzführende „Anhydritgruppe" und als obere den meist dickbankigen „Hauptmuschelkalk", der wegen seiner muschelreichen Kalkmassen dem Ganzen den Namen gab und überall am meisten hervortritt.

Die „Dreiheit" der Trias vollendet der Keuper, eine Folge vorwiegend toniger Mergel, die in einem abgesperrten flachen, verschlammenden und verdunstenden Binnenmeer abgesetzt scheinen. Der hier unbedeutende Unterkeuper oder die „Lettenkohle" und der mittlere „Bunte Keuper" mit zum Teil abbaufähigem Gips machen im Breisgau etwa 70 m aus; die Oberstufe, wie besonders das „Rät", fehlt hier anscheinend und zeigt, daß gegen Ende der Trias das heutige Südwestbaden wohl inselartig trocken lag. Wenigstens der Kern des hohen Schwarzwaldes scheint überhaupt von da ab unter oder gar über Wasser aufgeragt zu haben, so daß die weiteren Schichten sich auf ihm wohl nur dünn oder gar nicht auflagerten.

Mit der Jurazeit nahm das alte südeuropäisch-südasiatische Mittelmeer, die sog. „Tethys", von unserem langsam weiter sinkenden Lande Besitz und machte es zu seiner randlichen Flachmeerzone. Eine reiche Fauna zog ein, die den Jura zum Eldorado der Paläontologen gemacht hat. Gleichmäßig bildeten sich bei uns, mit einer kleinen, oft sichtbaren Kaltstufe (dem ammoniten- und austernreichen „Arieten- oder Gryphitenkalk") beginnend, zunächst (40 m) meist mergeligtonige Schichten des Schwarzen Juras oder Lias, alsdann im (rund 200 m messenden) Braunen Jura oder Dogger zu unterst mächtige „Opalinustone", worauf als ungefähres Seitenstück zu den berühmten lothringischen Eisenerzlagern meist eisenhaltige und deshalb oft rostbraunrote oder gelbliche Kalke, Mergel und Tone folgen. Darüber erhebt sich als gewaltige Kalkplatte der (weiter südlich bis 100 m, bei Freiburg knapp halb so mächtige) „Hauptrogenstein"

des Oberdoggers, aus fischrogenähnlichen Kalkkügelchen (Oolithen) aufgebaut. Er ist es, der u. a. die Hochkante des Schönbergs bildet, von dort nordwestlich unter die Ebene einfällt und im Tuniberg, östlich geneigt, wieder emportaucht, um dann steil zum Rheine abzubrechen. Vom Weißen Jura oder Malm ist im Breisgau über liegenden tonigen Schichten fast nur noch der massige Oxfordkorallenkalk vertreten, aus dem besonders der auffallende „Isteiner Klotz" besteht.

Schon diese Riffbildung kündet Seichtwasser an; tatsächlich hebt sich nunmehr das Land, von Nordwesten nach Südosten, wie es in dieser Richtung einst zu Triasbeginn gesunken war. West- und Südwestdeutschland wird wieder Festland und bleibt es durch die ganze Kreidezeit, größtenteils selbst bei der ausgedehnten Cenomanüberflutung — eine einsame Insel im Kreidemeer, von der aus jener langen Zeit keine sichere Ablagerung, keine Versteinerung redet, an der aber still und unaufhaltsam abtragende Kräfte ihr Zerstörungswerk übten. —

Eine neue Welt zog herauf, die des Neozoikums, vorab des Tertiärs, mit neuartiger besonders Säugetier- und Landpflanzenwelt. Im Eozän lag das heutige Oberrheingebiet unter einer subtropischen Sonne da als ein flaches, nordwestlich ansteigendes Stufenland, in wasserreicheren Mulden und Rinnen von üppigem Pflanzenwuchs bekleidet und von Urtapiren, Urpferden usw. bevölkert, auf der südlichen Malmkalkfläche indes weitgehend verkarstet. Hier bildete sich hauptsächlich damals das in Kalkklüften (besonders südlich von Müllheim) erhaltene „Bohnerz", d. h. meist in roten Ton gebettete erbsen- oder bohnenförmige Brauneisensteinknöllchen, die zur Eisengewinnung dienlich sind.

Langsam bereitet sich die Alpenfaltung vor: der wiedererstarkende Südostdruck, der ja schon die Hebung seit der jüngeren Jurazeit veranlaßt hatte, preßte jetzt über dem heutigen Oberrheintal die ganze Tafel auf, bis diese, der übermächtigen Spannung nachgebend, im Unteroligozän mitten entzweibrach und mit einem langen Südnordstreifen (Basel-Mainz) in die Tiefe versank. Das ist der bedeutsame Rheingrabenbruch, der das jetzige Südwestdeutschland geschaffen hat. Ein Gebirge war versunken, von seinem kristallinen Grundkern bis zu den krönenden Juraschichten, und sank anhaltend weiter in langsamem Fortschreiten von Süden nach Norden. Als traurige Reste ragen danach, allmählich immer höher gehoben, dort Vogesen-Hardt, hier Schwarz- und Odenwald empor, ihre zerrissenen Abbruchränder einander zukehrend. Längsseits begleitet sie zumeist ein vielfach zerbrochener Streifen halbversunkener, gewissermaßen geklemmter Schollen des eingestürzten Gebirges, die wie Treppenstufen den Abfall zur Tiefe des Grabens vermitteln. Das sind die heutigen „Vorberge", die, Basteien, Vorfeldterrassen oder auch Einzelvorwerken vergleichbar, der Gebirgsmauer vorliegen und gewöhnlich von ihr weg zur Ebene einfallen.

In den entstandenen Graben stürzten sich alsbald die Wasser, beladen mit den Abtragungsstoffen der Randhöhen. Wo jetzt rechts und links die höchsten Gipfel (Feldberg und Sulzer Belchen) bis fast 1500 m aufragen, bildete sich zwischen ihnen nach und nach eine fast ebenso große Tiefe. Ein „Totes Meer" erfüllte diese, abflußlos, mit den ausgelaugten Salzen des rings anstehenden Keupers

und mittleren Muschelkalks übersättigt. Sie schieden sich hier wiederum aus und lieferten vor allem die wertvollen oberrheinischen Kalisalzlager des unteren Oligozäns, die bei Mülhausen in tiefen Schächten ausgebeutet werden und auch im Breisgauer Rheintal nördlich von Müllheim erbohrt sind.

Bald bricht nun vollends das Meer ein und dringt allmählich bis ins Mainzer Becken und durch die Wetterau bis in den Kasseler Graben zum oligozänen Nordmeer vor. Seine Ablagerungen sind in der Tiefe die mächtigen „Septarientone" und randlich wohl großenteils die „oligozänen Küstenkonglomerate", die z. B. Kuppe und Westhang der ganzen Schönberggruppe bilden: nach dem Gebirge hin sind es mehr grobe Brandungsblöcke aus Jura- und Muschelkalk, die nach der Ebene zu allmählich durch verbackenes feineres Strandgeröll in Kalksandstein und Kalkmergel übergehen.

Durch fortschreitende Absperrung wird unser Oligozänmeer nach und nach brackig und im Oberoligozän ziemlich ausgesüßt, wie dort Cyrenenmergel, hier Süßwasserkalke bezeugen. Mit dem Miozän zog sich der oberrheinische Süßwassersee aus der Breisgaugegend nach Norden zurück, wo er bis zu seiner Versandung im Pliozän wohl über das damals niedrig liegende Rheinische Schiefergebirge abfloß. Das war der mittlere Urrhein, der also erst vom Endtertiär ab unsern Rheingraben entwässerte, während der Eiszeit das sich allmählich hebende Schiefergebirge in engem Tal (vom Binger Loch zum Neuwieder Becken) durchnagte und sich den jetzigen Hochrhein angliederte. Der Rhein mit seinen Zuflüssen vollendete besonders durch gewaltige eiszeitliche Schmelzwasser die Auffüllung der Ebene und die Abtragung der Randgebirge bis auf ihren heutigen Stand. So hat der Schwarzwald seine mesozoischen Auflagerungen an der Westseite meist bis über die Wasserscheide hinaus verloren; was seine Randhöhen einst Hunderte von Metern bedeckte[1], liegt nun tief drunten im Rheingraben.

---

[1] Nach Branca und Steinmann (vgl. auch E. Kayser, Lehrbuch der Geologie I⁵ [1918] 574 ff.) nahm man in großzügiger Weise an, die Schwäbische Alb mit ihrem jetzt vom Achdorfer Wutachknie nach Aalen verlaufenden Nordwestrand habe sich früher über Schwarzwald und Kraichgau und das heutige Rheintal hinweg bis jenseits Heidelberg-Zabern erstreckt. Daraus, daß im miozänen Basaltschlot von Scharnhausen bei Stuttgart, der jetzt von Unterlias umgeben ist, sowie im angeblich gleichaltrig vulkanischen, im Gneis aufsetzenden Stollen von Alpersbach (6 km nordöstlich vom Feldberg) jüngere Schichtreste bis hinauf zum Malm gefunden wurden, glaubte man beweisen zu können, daß im Miozän die Malmtafel der Schwäbischen Alb mit ihren Unterlagen noch bis gegen Stuttgart und Freiburg gereicht habe. Ja man wollte hieraus die Größe der nachmiozänen Abtragung auf etwa 1000 m berechnen und die Dauer des Rückzuges der Schwäbischen Alb vom Rheintal bis Stuttgart, also die Zeit vom Oberjura bis zum Miozän, auf das Dreifache der Spanne Miozän-Gegenwart schätzen.

Zweifellos ist die Schwäbische Alb mit ihrem nordwestlichen Steilrand in stetem Abbröckeln und Zurückweichen begriffen, und ihre Schichten hingen ursprünglich gewiß irgendwie mit den entsprechenden des Rheintals zusammen; sie aber einfach regelmäßig mit gleichbleibender Mächtigkeit bis ins Elsaß zu verlängern, wider-

Nur seitlich ragen die Vorberge noch mit ihrer Schichtdecke hervor. Sie wurden aber durch diluviale Staubstürme weithin in Löß eingehüllt, der vielfach den Untergrund verbirgt, dafür aber fruchtbarstes Acker- und Rebland schenkte.

Nicht ganz ungestört vollzog sich im Tertiär die gezeichnete Entwicklung. Der von Erdbeben begleitete Rheingrabeneinbruch weckte wieder die vulkanischen Kräfte. Neben kleinen Basaltschloten meist nahe dem Gebirgsrand war es besonders der Kaiserstuhl, der plötzlich aus dem Oligozänsee des Rheingrabens emporrauchte. Nicht von ungefähr drang die glühende Lava gerade dort hervor, wo die tiefe oberrheinische Einbruchsfurche von einer andern wichtigen Störungszone gekreuzt wird, die vom Bodenseegraben und vulkanischen Hegau her in wesentlich herzynischer Richtung den Schwarzwald quert. — Der Kaiserstuhl ist nur noch eine Vulkanruine, vom Rhein heute westlich, bis nach der Eiszeit auch östlich bespült, über dem Tiefenkern von Essexit aus meist tephritischen Laven, Agglomeraten oder Tuffen aufgebaut und von Phonolithstöcken und -gängen durchbrochen. In seiner Mitte nahe dem Hauptkrater liegt ein durch vulkanische Hitzewirkung stark veränderter Jurakalkklotz (der Badberg), der mit seinem kahlen Rücken noch jetzt wie „verbrannt" aussieht. Diluvialer Löß hüllt rings den Kaiserstuhl ein, besonders im Osten, und durch seine schmalen, tiefen Hohlwege steigt man allseits zur Höhe.

Noch ist der eiszeitlichen Vergletscherung des hohen Schwarzwaldes zu gedenken. Ihr Mittelpunkt war der Feldberg, von dem die Eisströme zu Tal flossen, namentlich nach der Ostseite. Bis gegen Neustadt, bis über Lenzkirch, Schluchsee und gegen St. Blasien reichten die Hauptgletscherzungen; ihre End- und rückwärtige Stillstandslage ist durch Moränenwälle bezeichnet, die hinter sich als Staubecken z. B. Titi- und Schluchsee schufen. Auch der malerische Feldsee ist durch Moränenstauung in schroffem eiszeitlichem Karkessel gebildet. Von dessen Hochrand oben am Feldberg überschaut man wunderbar das bezeichnende Gletscherwannental gegen Titisee mit seinen seitlichen Rundhöckern. —

Hinauf auf die Höhen, hinaus ins Gelände! so rufe ich dem Leser zu, der mir bis hierher gefolgt ist. Ersteigen wir zunächst den Freiburger Schloßberg, so überschreiten wir an seinem Fuße die Hauptverwerfung, an der der Rheingraben bis rund 1000 m absank. Diese wichtigste Bruchspalte und Scheidelinie muß man sich vor allem klarlegen, zumal sie äußerlich nicht immer so scharf hervortritt: sie verläuft von hier südwestlich schräg über den Loretoberg durch das Hexental nach Staufen und Badenweiler, wo die warmen Quellen an ihr hochsteigen; nördlich geht sie am Schloßberg- und Gebirgsfuß entlang über die Elztalmündung bei Denzlingen fast geradlinig gegen Offenburg usw. Nur östlich

---

spricht der uralt angelegten Besonderheit von Schwarzwaldkern und Rheinlinie und den dort beobachteten Verschiedenheiten der Schichtbildung. Zudem ist der Alpersbacher Stollen keineswegs als vulkanisch erwiesen, sondern stellt wohl nur eine Spalte mit tertiärem Schutt dar, wovon namentlich die gerollten Jurabrocken für weitere Herkunft sprächen.

von ihr ist eigentlicher Schwarzwald; die Höhen westlich, wie Schönberggruppe, Emmendinger Hügelland usw., bilden die Vorberge.

Oben vom Schloßberg aus überblicken wir jetzt mit Verständnis die weite Freiburger Bucht mit ihrem riesigen Dreisamschuttkegel, der auf seiner feuchten Grundwassersohle den „Mooswald" trägt; wir schauen die umrahmenden Vorberge: vom hohen Schönberg über die langgestreckte Schwelle des Tuniberges zu den Gipfeln des Kaiserstuhles bis nach der Riegeler Pforte und dem gegenüberliegenden Emmendinger Bergland; im Hintergrunde die nebelnde Rheinebene und ferne die Kammlinie der Vogesen. Der Leser weiß jetzt, daß Schwarzwald und Vogesen fast spiegelbildliche Gegenstücke sind, die zwei stehengebliebenen Seitenflügel eines eingebrochenen Gewölbes. Beide sind daher sozusagen *einseitige* Gebirge, die, von ihrer rheinischen Steilseite erstiegen, oben wie verschwunden erscheinen und nur ihre sanft nach außen fallende Hochfläche zeigen; dort ist es die Lothringische Ebene und hier die Schwäbische der Baar usw., mit den ihnen stufengleich aufgesetzten Trias- und Juraschichten[1], die von der höchstgehobenen Rheinflanke längst zur Grabentiefe hin abgetragen sind.

Um nun zum Schluß die Hauptschichten des Breisgaus der Reihe nach im Felde selbst zu sehen, machen wir einen Ausflug von Freiburg über die Loretohöhe auf den *Schönberg*, wo sie wie eigens zum Anschauungsunterricht uns fast vollständig erhalten sind. Es dürfte wenige Gegenden geben, wo man wie hier eine so umfassende Folge geologischer Schichten bequem an einem Nachmittag durchwandern kann.

Während östlich am Loretoberg noch *Gneis* ansteht, sieht man an seiner Westseite längs der Hauptverwerfung den *Buntsandstein* prachtvoll in Steinbrüchen erschlossen. Er unterteuft das Hexental, und jenseits auf dem Reb-„Buck" bei Merzhausen schließt sich der hier zumeist mergelige *Untere Muschelkalk* an. Bei den westlichsten Häusern des Dorfes kann man durch Salzauslaugung löcherig gewordene „Zellendolomite" der *Anhydritgruppe* finden und gleich darüber in dem großen Steinbruch den mächtigen *Hauptmuschelkalk* bewundern mit seinen „Trochiten"bänken von „rädchenförmigen" Seelilienstielgliedern. Oben auf der Hochkante der Muschelkalkplatte steht das frühere Landgut der alten Freiburger Jesuiten, noch jetzt „Jesuitenschloß" genannt. Gleich hinter ihm steigen

---

[1] Wie der östlichen Schwarzwaldabdachung der Reihe nach die Stufen des Buntsandsteins, Hauptmuschelkalks und in der Schwäbischen Alb besonders die des Malms auflagern, jeweils durch die mehr eben liegenden, weicheren Zwischenschichten getrennt, fast genau so kehren auf der Lothringischen Hochfläche nach Westen immer neue Steilränder wieder, die ihrerseits sanft gegen das Pariser Becken einfallen: nächst der Buntsandsteinstufe, z. B. am Donon, und den Saarburger Muschelkalkrücken sind es besonders die ansteigenden Doggerhöhen westlich der Mosel bei Metz und Pont-à-Mousson und jenseits der ebenen Doggertafel der Wovre die ragenden Malmhänge der Côtes Lorraines mit den Festungsvorwerken von Verdun; weiter westlich greift in den Argonnen noch die Kreide über und schließlich hinter der Kreidehochfläche der Champagne in den Bergen bei Reims, Laon usw. das Tertiär. Daraus erhellt die *geologische Ungunst für das deutsche Heer* im Weltkrieg, das stets vor neu zu nehmende Höhen gestellt war, die der Gegner von seiner Seite mühelos erstieg.

wir über die leider meist lehmbedeckten Keuper- und Liasmergel sowie die Opalinustone des unteren Doggers hinan, deren Rutschneigung sich im unruhig welligen Wiesengelände kundtut. Oben längs dem Waldrand verrät der oft rote Boden den Beginn der eisenschüssigen Doggerschichten, die sich im unteren Waldhange vielfach aufschürfen lassen. Bald aber geht es auf schattigem Steilweg am mächtigen Hauptrogenstein hinan, der die eigentliche Deckplatte des Berges bildet. Auf seiner Wiesenhochfläche findet man als jüngstes Mesozoikum die Mergel und Tone des obersten Doggers und unteren Malms, sogar noch einige Klötze Korallenkalk. Die höchste Schönbergkuppe aber (644 m) besteht wie der Westhang aus Oligozänkonglomerat. Gerade hier oben, namentlich in dem Gebüsch nördlich an der Schneeburgruine, führen uns seine zyklopenhaft aufgetürmten Rollblöcke eindrucksvoll die Zeit vor Augen, da hier, damals allerdings in größerer Tiefenlage, an der noch vom Jura gekrönten Schwarzwaldküste das Oligozänmeer brandete, aus dem drüben die rauchende Vulkaninsel des Kaiserstuhls aufragte. Einen kleinen tertiären Vulkanschlot aus Basalttuff können wir bei der Berghausener Kapelle besuchen, um dann bei Ebringen noch den eiszeitlichen Löß[1] zu sehen und schließlich mit der Bahn über die jungdiluvialen und alluvialen Aufschüttungen des Dreisamtales wieder in die Gegenwart zurückzukehren. —

* * *

Wie klein erscheint doch diese Gegenwart im Lichte erdgeschichtlicher Vergangenheit! Was uns als Bild der Unerschütterlichkeit und Unvergänglichkeit gilt, das ragende Felsgebirge oder starre Festland, wird wie flüssig und beweglich im Wechselspiel geologischer Erscheinungen. Dort, wo wir jetzt unsern Fuß hinsetzen, standen buchstäblich einst Berge auf und versanken, hoben sich wieder und verflachten. Wie die Jahre sich nach dem Blühen und Welken der Pflanzen, die Jahrhunderte nach dem Kommen und Gehen der Geschlechter, die Jahrtausende nach dem Auf- und Abstieg der Völker bemessen, so die Jahrmillionen geologischer Erdzeiten nach dem Werden und Schwinden der Gebirge, Länder und Meere. Und doch sind auch ihre unvorstellbaren Zeiträume nur kurze Schritte im Entwicklungsgang unseres Erdballs, von andern Himmelskörpern des weiten Weltalls ganz zu schweigen. Wie hier den Astronomen allüberall der Hauch des Unermeßlichen umweht, so verspürt der Geologe, der sich denkend in die Erdgeschichte versenkt, und wäre es auch nur die des Breisgaus, in dem mannigfachen Wandel ihrer unmeßbaren Zeiten den Odem des Einen, Unwandelbaren, Ewigen.

---

[1] Etwa 7 km weiter westlich wurde im Löß des südlichen Tuniberges bei Munzingen vom Verfasser die älteste menschliche Siedlung Badens aufgegraben. Die zahlreichen Funde von Feuerstein- und auch Knochenwerkzeugen lassen die Kulturstufe des jungpaläolithischen Magdalénien der ausgehenden Eiszeit erkennen; die Tierreste zeigen als Zeitgenossen und Jagdbeute des Urmenschen besonders Renntier, Wildpferd, Wollnashorn, sogar noch Mammut usw. Auf die einschlägigen wissenschaftlichen Fragen und die hohe Bedeutung dieser Siedlung kommen wir in einer späteren Arbeit zu sprechen.

August Padtberg S. J.

Peter Dörfler, ein katholischer Dichtererzähler.

Der „Kunstwart" hat im Juniheft 1921 mit Nachdruck die Aufmerksamkeit auf Peter Dörfler gelenkt. Er sieht in ihm einen schaffenden Dichter des neueren „deutsch-katholischen Schrifttums", der schon in der Reifeperiode zu stehen scheine.

Der Zweiundvierzigjährige blickt auf eine reiche Schriftstellertätigkeit zurück. 1903 zum Priester geweiht und in die Seelsorge gestellt, weihte er die Erstlinge seiner Dichtung der Liebhaberbühne katholischer Vereine. So kommt es, daß Kürschners Literaturkalender von 1916 ihn als Dramatiker kennzeichnet, obgleich Dörfler diese Schauspiele und Weihnachtsszenen nur ungern der Öffentlichkeit übergeben hat. 1906 auf 1907 weilte der junge Priester zu Rom als Kaplan an der deutschen Nationalstiftung Campo Santo, wo er sich archäologischen Studien widmete. Das wissenschaftliche Ergebnis dieses Aufenthaltes ist die Abhandlung über „Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken", mit der er 1909 in München doktorierte.

Wieder in die Seelsorge zurückgekehrt, wurde Dörfler Religionslehrer und Pfarrer in Mindelheim und Landsberg am Lech. Trotz der schwachen Gesundheit — eine Operation brachte Befreiung von langjährigem schmerzlichem Magenleiden — und trotz der großen Arbeitslast in Schule und Vereinen ließ der übermächtige Schaffensdrang sich nicht länger zurückhalten. Aber nur die Stunden der Nacht standen dem Dichter zur Verfügung, den Tag nahmen Seelsorge und Lehrtätigkeit in Anspruch. So sind die ersten Dichterwerke beim Schein der Lampe geschrieben; in leidenschaftlicher Begeisterung und stürmischer Eile bannte Dörfler die überreich quellenden Eingebungen aufs Papier.

Erst waren es Erinnerungen aus der frühesten Kindheit, die in künstlerischer Gestaltung ausblühen wollten. Wohl trägt die innigliebe Erzählung „Als Mutter noch lebte"[1] nicht autobiographischen Charakter, aber sie hat sich doch aus den Kindheitserlebnissen verdichtet. Wie Friedel, so

[1] Vgl. diese Zeitschrift 84 (1913) 114.

ist auch der dreijährige Peter mit den Eltern aus einem kleinen Anwesen in Unter-Germaringen, wo er geboren wurde, in einen größeren Hof in Waalhaupten umgezogen. Hier steht auch das Bergkirchlein mit der Klause und dem Klausnerbrunnen. Hier lebt der Vater im Austraghäuslein, während die Mutter schon lange gestorben ist. Eine leicht kolorierte Kreidezeichnung des Vaters, die einen Ehrenplatz im Arbeitszimmer des Dichters einnimmt, zeigt ein fröhliches, volles Greisengesicht mit roten Bäcklein, während die Mutter hager und ernst aus ihrem Bilde schaut. Erinnerung, die sich zurückträumt in die Kinderseele und mit dem wehmütigen Bewußtsein des Erwachsenen im Hintergrund die ersten Eindrücke von Eltern, Elternhaus und Heimatdorf noch einmal erlebt, ist die Keimzelle seiner ersten Erzählung, mit der Dörfler sich sofort einen Platz unter den deutschen Dichtererzählern eroberte. Sie erschien 1912, nachdem sie schon über ein Jahr in der Handschrift fertiggestellt war.

Einen unauslöschlichen Eindruck hatte die Campagna auf Dörfler gemacht. Auf Fußwanderungen hatte er ihre Eigenart auf sich wirken lassen; einmal brachte er die Osterferien ganz in der Campagna zu. So lieb gewann er ihre landschaftlichen Reize, daß er 1912 nochmals Italien aufsuchte, um sie zu durchstreifen. Bald sah der deutsche Dichter in der Campagna ein düsteres, nie zu lösendes Rätsel, bald, zumal im Frühling, kindliche Lieblichkeit; als drittes kommt die historische Stimmung dazu, deren Träger die Bautrümmer und Grabstätten aus der römischen und etruskischen Zeit sind. Ein befremdendes Erlebnis gab den Anstoß zur persönlichen Verkörperung dieser dreifachen Eigenart. Als man einer Frau, die mit zwei Kindern unter einem großen roten Schirm stand, ein Almosen anbot, wies sie das Geld zurück. Diese Begegnung, deren Hintergrund die Campagna war, prägte sich unzerstörbar ins Gedächtnis und ging eine fruchtbare Verbindung mit der Campagna-Stimmung ein. Im Jahre 1914 erschien der Campagna-Roman „La Perniziosa“[1] im Hochland. Der Buchausgabe gab der Verlag später den Titel „Die Verderberin“.

Die Jahre in Mindelheim und Landsberg ließen den eifrigen Seelsorger in das eigenartige Leben solcher kleinen Städte eindringen. Das Studium der Chronisten enthüllte ihm auch die Vergangenheit, wo ihn am meisten die Zeit nach dem Dreißigjährigen Kriege fesselte. Dazu kam die Erfahrung, wie so mancher großangelegte Mensch im Spießbürgertum

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 90 (1915/16) 308 f.

der Kleinstädte ersticken muß, ohne seine Fähigkeiten entfalten zu können. Dies gab die Anregung zu „Judith Finsterwalderin“ (Hochland 1915/16)[1].

Inzwischen war der Weltkrieg ausgebrochen. Während Dörfler in der Küche seiner Schwester zuhörte, die von der Mobilmachung, von den Sorgen und dem Opferwillen der ersten Kriegstage erzählte, kam ihm die Idee zum „Weltkrieg im schwäbischen Himmelreich“ (1915)[2]. Reist man von Augsburg aufwärts, so sagt man dort: Es geht ins Himmelreich. In der Dörflerschen Erzählung sind die Dörfer des Fuchstals oberhalb Landsberg das schwäbische Himmelreich. In sieben Wochen wurde das Buch geschrieben neben der Schularbeit, zumeist in der Küche, wo eine Nähmaschine die Begleitung surrte.

1915 siedelte Dörfler nach München über, wo er als Inspektor die Marien-Ludwig-Ferdinand-Anstalt zu leiten hat, in der 250 Kinder erzogen werden, für deren Ausbildung die Familie nicht genügend Gewähr bietet. Hier hat der schaffensfrohe Dichter die ersehnte Muße gefunden, die Zeiten der künstlerischen Eingebung auszubeuten, sowie durch Anschluß an das Münchener Kunstleben Anregungen zu gewinnen. Anderseits bietet die Berufsarbeit Gelegenheit genug, in die Tiefen menschlichen Lebens und menschlicher Leidenschaft zu schauen; so ist es kein ausschließliches Literatenleben, aus dem Dörflers Dichtungen herauswachsen.

Das Jahr 1916 brachte zwei Sammlungen kürzerer Erzählungen. „Erwachte Steine“ berichten von der Not unserer Vorfahren aus den Zeiten der Franzosen-, Ungarn- und Schwedenüberfälle[3]. In den „Dämmerstunden“ werden zumeist Züge aus dem Kinderleben und der Seelsorge romantisch verklärt[4].

Noch während des Krieges quälte den Dichter der Gedanke an die Nachwehen. Wie wird sich die Verwilderung äußern? Vor allem: wie wird sich der Niedergang überwinden lassen? Unwillkürlich gingen die Gedanken zurück in die Vergangenheit. Schon als Student hatte er in Pfarrbüchern die Zeiten nach den großen Kriegen verfolgt. Chroniken vervollständigten das Bild. Besonders die milites vagi, entlassene, streunende Soldaten zogen die Aufmerksamkeit auf sich. Dazu kam das Erlebnis, wie immer wieder auch inmitten der größten Verderbtheit junge Leute

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 90 (1915/16) 308 f. [2] Ebd.
[3] Vgl. diese Zeitschrift 94 (1918) 105. [4] Ebd.

ihre sittliche Reinheit bewahren und wie von ihnen die Erneuerung ausgeht. Aus diesen Gedanken und Stimmungen heraus ist der „Roßbub“ entstanden (Hochland 1917). Oberhalb Landsberg steht ein Stein, der die Erinnerung an einen Soldaten erhält, der, in die Heimat zurückgekehrt, seinen Feind erschlug und die Flucht ergreifen mußte; diese Überlieferung hat auf die Bildung der Fabel eingewirkt.

„Das Geheimnis des Fisches“ (1918, Herder)[1] und der „Rätsellöser“ (1920, Herder)[2] können als Vorspiel zu dem großen Roman „Neue Götter“ (Kempten 1920, Kösel)[3] gelten. Es sind die religiösen und sittlichen Strömungen der Gegenwart, die zu künstlerischer Gestaltung drängen. Eine Art Prophetentum auf politischem und sozialem Gebiet, das wie mit der Flöte des Rattenfängers die unmündigen Geister nach sich zieht; das Ringen der Literaten um Religion und Mystik, die theosophische Bewegung, die synkretistischen Bestrebungen um den Sinn und Gehalt der asiatischen Religionen und obendrein geschäftliche Gerissenheit, die auch diese Konjunktur auszunutzen weiß, all das verlangte poetische Umsetzung. Der Wunsch nach Vergegenständlichung bestimmte den Dichter, in die Vergangenheit zurückzugehen, und die Studien des Archäologen erleichterten es, das zweite christliche Jahrhundert, das unserer Zeit so ähnlich ist, zu neuem Leben auferstehen zu lassen. Auch so ist es nicht allzuschwer, in den Gestalten des Romans Typen, ja Personen unserer Tage wiederzuerkennen.

Diese Angaben beruhen auf Mitteilungen, die ich der Güte des Dichters selbst verdanke. Er ist eine hohe schlanke Gestalt; in dem feingeschnittenen Gesicht leuchten gütige Augen; lebhafte Bewegungen der schmalen Hände begleiten die Rede, die mit tiefem, warmem Tone in leicht schwäbischem Anklang fließt.

Eine Frage nach der Erzählungsliteratur, die Dörfler am meisten liebe, lag nahe. In der Jugend habe er leidenschaftlich dergleichen gelesen; oft habe ihm der Mondschein das Licht liefern müssen. In den Universitätsjahren legten philologische und historische Studien auf die ganze Zeit Beschlag, so daß er jahrelang kein belletristisches Buch zur Hand nahm. Als er schon selbst zu schaffen begonnen hatte, enthielt er sich der Lektüre, um seine literarische Selbständigkeit zu wahren. Aber da er von dieser Enthaltsamkeit Verarmung fürchtete, ging er doch wieder dazu über, freilich

---

[1] 12° (86 S.) Geb. *M* 8.— [2] 8° (160 S.) Geb. *M* 15.— u. 19.—
[3] 8° (795 S.) *M* 37.50; geb. *M* 45.—

mit großer Auswahl zu lesen. Besonders Dostojewski hatte ihm viel zu sagen. Große Anziehung übt die autobiographische und Briefliteratur aus. Eine Forderung seiner literarischen Gesundheit scheint es ihm, sich nicht immer in derselben Stoffwelt zu bewegen, sondern mit Schauplatz, Zeitalter und Ideengehalt zu wechseln. Bewußt geht dabei das Streben aus dem Romantischen, Üppigen, dem seine überreiche Phantasie zuneigt, zum Schlichten, das mit dem Aufwand der poetischen Mittel sparsam, aber zielbewußt umgeht.

* * *

Die bisherigen Werke Dörflers lassen deutlich drei verschiedene Formen dichterischer Gestaltung erkennen. Sie traten zwar in zeitlicher Reihenfolge hervor, doch sind sie nicht etwa Perioden seines Schaffens, so daß die eine Form die andere endgültig abgelöst hätte. Es ist wohl möglich, sogar wahrscheinlich, daß Dörfler bald zur einen, bald zur andern zurückkehrt, wenn Stoff und Stimmung dies fordern.

Am beliebtesten wurde Dörfler wohl durch jene Erzählungen und Stimmungsbilder, die als Heimatkunst anzusprechen sind. Einen neuen Ton schlug er in der „Verderberin“, „Judith“ und dem „Roßbuben“ an; diese Erzählungen könnte man als Dörflersche Romantik bezeichnen. Endlich tritt mit dem „Geheimnis des Fisches“ eine Wendung zu gedankengesättigter, klassischer Kunstform ein, die sich siegreich auch im „Rätsellöser“ und den „Neuen Göttern“ behauptet hat.

Immer jedoch ist Dörflers Einbildungskraft unerschöpflich an köstlichen Bildern und Vergleichen, in der Erfindung von äußerem Geschehen und inneren Wandlungen. Hinter der träumerischen Phantasie tritt freilich die Beobachtungsgabe zurück. Selten ist eine Person durch einen dem Leben abgelauschten sinnfälligen Zug des Körperbaus oder des Benehmens so gezeichnet, daß sie sich mit der Gewalt der eigenwilligen, saftreichen Wirklichkeit aufdrängt und einen verfolgt. Dies hängt auch damit zusammen, daß für Dörfler die erste Anregung zum Schaffen nicht die Freude an konkret geschauten Personen ist, sondern das Erleben von Stimmungen oder Zeitströmungen, die sich erst im Verlauf des schöpferischen Vorgangs zu Menschengestalten verdichten.

1. Heimatkunst edelster Art ist das Buch der Jugenderinnerungen „Als Mutter noch lebte“. Die Heimat spiegelt sich in den versonnenen, von stiller Leidenschaft glühenden Erinnerungen des reifen Mannes, der sich in die Kindheit zurückträumt und sie in Wahrheit und Dichtung nochmals

erlebt. Wem wird Friedel, der kleine Doppelgänger des Dichters, nicht lieb? Man wird wieder Kind mit dem Dreijährigen, um mit ihm in die Höhle zwischen den Flachsbündeln zu kriechen, wo die glänzenden Kapseln im Licht, das durchs Astloch strahlt, glitzern und bei jedem Hauche wie Glöcklein klirren und klingen. Wie steht er vor einem, der Bub, der den singenden, fauchenden Apfel von der Herdplatte in die blaue Schürze wirft, um ihn lüstern schnuppernd verkühlen zu lassen. Am Winterabend im Stall sieht man mit seinen Augen Mensch und Tier im samtenen Dämmerraum der Nacht, den das Mattgold der Laterne durchzieht. Mit ihm erlebt man den Maikäferfang, wenn die Braunkittel aus der Ackerscholle ins Dunkel des abendlichen Ostens fliegen und sich so deutlich gegen den lichten Westhimmel abheben. Und in Friedel regt sich das Künstlerblut: er hält im Kreis einer fahnenschwenkenden Knabenschar einen Triumphzug durchs Dörfchen auf seinem kleinen Leiterwagen, der mit Rosen und Dahlien, Buchs, Tannengrün und „Waldfedern" übersponnen und überdacht ist; der Ziegenbock selbst, der den Wagen zieht, hat ein Kränzchen um die Hörner. Sogar die stolzen, alten Bauern, denen Haarbüschel aus den Ohren wachsen und die Augenbrauen haben wie Wurzelbürsten, murren vor sich hin: „Malefizbuben, Saububen; schau einer die Racker an." Wie heimelig sind die Winterabende! Die Mutter sitzt am Spinnrocken und zieht die Fäden aus dem blonden Flachswickel; Friedel horcht auf ihre Gebete, Reimlein und Geschichten. Der Väter hält am warmen Ofen Feierabend; die Pfeife, dies ewige Lämpchen seines Lebens, im Munde, die Ellbogen auf die Knie gestützt, so sitzt er ruhig und reglos wie ein Heiliger in der Nische. — Es ist aber nicht eitel Sonnenschein in dieser Knabenzeit, Armut und drückende Schulden, später die Krankheit der Mutter werfen dunkle Schatten.

In den „Dämmerstunden" wird ein Zug der Mutter mit rührender Liebe und höchster Kunst vertieft. „Ihr Fest" ist so gesättigt mit Stimmung, eine so vollkommene Verkörperung selbstloser Mütterlichkeit, daß es mich immer wieder in seinen Bann lockt. Bei einem Konzert kam der Schaffensdrang über den Dichter, auf der Heimfahrt leuchtete die Idee auf, die ganze Nacht ließ ihn die selige Unruhe dichterischer Eingebung nicht schlafen. So ist diese Dichtung aus Musik geboren und läßt auch die tiefsten Saiten des Gemüts tönen. In der „Blumenmissionarin" sind es die Blumen, deren Farben und Düfte die Erinnerung an Vergangenes wecken. „Ich brauch' nur eine Blumensorte zu sehen, ein Blütlein in die Nase zu be-

kommen, dann wacht eine liebe, lang gestorbene Seele auf, ich steh' wieder auf einem ganz bestimmten Weg, ja dieselbe Sonne, die damals geschienen hat, ersteht wieder, und ich bin so traurig oder so fröhlich, so hoffnungsvoll oder so bange wie zu jener Stunde", so sinniert die Blumenmissionarin selbst. Und nicht umsonst sendet sie dem verlorenen Sohn ein Körblein Blumen als stille Mahnung. Der Wohlgeruch der Blumen ergreift ihn auf unbeschreibliche Weise. Er steht plötzlich im Garten der Mutter, ist jung und froh und schaut auf das Saatfeld hinaus und auf den Wald, der blau im Abendnebel dämmert. Die Mutter steht neben ihm und gießt Nelken. Da weiß er, wo noch ein Glück auf ihn wartet — bei der Mutter. Und er folgt den Boten der Mutter.

Auch der Weltkrieg hat sich bei Dörfler in Heimatkunst umgesetzt, die dauernden Wert beansprucht. Wenn man alle schöngeistigen Bücher aus der Kriegszeit mit müder Bewegung von sich schiebt, Dörflers Buch vom „Weltkrieg im schwäbischen Himmelreich" wird man immer mit ungemischtem Vergnügen zur Hand nehmen. Vorgänge und Stimmungen beim Kriegsausbruch und in den ersten Kriegsmonaten sind in ihrem ewig menschlichen Kern erfaßt und in vollendeter Bildhaftigkeit vors Auge gestellt. Das Buch gibt sich als zusammenhängende Erzählung, ist aber im Grunde eine Sammlung von Szenen und Stimmungsbildern. Federer hebt mit Recht hervor, daß die Zenzi-Novelle, die als einendes Band gedacht scheint, zu gefühlsreich und melodramatisch ausgefallen ist. Es ist zu balladenhaft und will nicht recht ins schwäbische Himmelreich passen, wenn Zenzi, die seit der Nachricht vom Tode ihres Bräutigams hinsiecht, beim Anblick des Sarges wie von einer Kugel durchs Herz getroffen stirbt. Dafür sind aber die übrigen Gestalten um so lebenswahrer, vom greisen Pfarrer mit dem wissenden, herben Angesicht und dem Hirtenherzen bis zum Annamariele, das mit so rührender Liebe an Zenzi, am „Lehrerfräule" hängt. Nicht zu übersehen die mit gesundem Humor geschilderte Babelebäs, deren Lebenszweck im Vertilgen von Gesundheitskuchen besteht. Wieder ist auch das Tierleben mit hingebender Liebe gezeichnet. Niemand wird so leicht das „Haiele" vergessen, das alte, steifbeinige Pferd, das der Krieg von dem erlösenden Schinderbeil wegholt und noch einmal vor den Wagen spannt.

2. Ein Bindeglied zwischen der ersten und zweiten Gruppe der Dörflerschen Erzählungen ist „La Perniziosa". Auch eine Art Heimatkunst: Die Campagna ist dem Dichter zur zweiten Heimat geworden, sie ist die eigentliche Heldin dieses Romans. An einem Dezemberabend geht der

Wanderer durch das hohe, goldtropfende Gras. Die Städtchen am Hang der Albanerberge heben sich in schneeigem Weiß vom zarten, metallischen Blau der Berge ab. Wie ein Zug von Riesen schreiten die Pfeiler des Aquädukts über das wellige, verträumte Land. Der Rückwärtsblickende sieht am Horizonte über dunklem Häusergewirr die Peterskuppel schweben, wie eine reife Frucht, die vom Himmel herabgeschüttelt worden ist. Im Frühjahr schweifen die Blicke wie Wandervögel in das unabsehbare Land hinaus. Grüne Wiesen und zartgelbe Hänge leuchten sonnüberstrahlt. Wie Schaumwellen an den Klippen hochspringen, so heben blühende Kirschbäume ihre Kronen aus dem grünen Plan. Ein andermal durchstreift Romolo eine der etruskischen Ruinenstädte; sie ist ihm eine Symphonie von Trümmern, Steinen, Schollen und moderndem Gebein. Steineichen und Mauern, Efeu und ragende Türme, Irisblüten und Säulen, wilde Feigenbäume und spitzbogige Fenster, alles ist innig verschlungen. Aus dem Mauerweg rascheln Fledermäuse und Vögel, Füchse und Eidechsen, erschreckt, daß ein Mensch es wagt, hier einzudringen. — Immer neue Züge offenbart die Campagna in Dörflers Buch, und ein Kenner wie Federer hat bestätigt, daß er die Campagna in ähnlicher Weise erlebt habe.

Mit der Fabel der Erzählung tritt Dörfler ins Reich der Romantik ein. Romolo, der Klosterschüler, ist voller Begeisterung für Rom; Romano de Roma zu sein, ist sein heißer Ehrgeiz. Aber er ist von Zweifeln über seine Abstammung gequält; der Gedanke peinigt ihn, daß die Mutter Jüdin gewesen sein könne. Dunkel erinnert er sich, daß diese mit ihm und der kleinen Virginia aus Rom in die Campagna floh. Dort hausten die Drei in einem etruskischen Grab; der Schmuck der Mutter, später Goldfunde in den Gräbern lieferten den Unterhalt. Bei einem Raubüberfall wurde Virginia ermordet, ging auch der Goldschatz verloren, auf den die Mutter ihren Racheplan gebaut hatte. An der Leiche des Kindes nahm sie sich selbst das Leben. Romolo verschloß das Grab, irrte lange in der Campagna umher, bis er sich schließlich wieder zu den Menschen fand. Im Jüngling erwacht nun das Verlangen, das Grab der Mutter aufzusuchen, ob irgendein Zeichen ihm die Gewißheit geben könne, daß die Mutter keine Jüdin gewesen ist. Er flieht aus dem Kloster, findet nach langem Umherstreifen schon sterbenskrank das Grab, in Fieberphantasien sieht er am Gebein der Mutter ein christliches Zeichen. Im Glücksgefühl, Römer zu sein, geht er hinüber als Opfer der Perniziosa, der Malaria. — Das Rätsel der Mutter bleibt dem Leser ungelöst. Ihr stummes Brüten, das

wie lastende Schwüle auf den Kindern liegt, ihr seltenes Lachen, das grausam, höhnisch und hart klingt, ihr ganzes düsteres Wesen soll ja das Dunkle, Rätselhafte der Campagna verkörpern. In der frohen, quecksilbrigen Virginia wird die Frühlingsschönheit Person, während in Romolo die historische Stimmung zu menschlichem Fühlen und Handeln geworden ist. Die seltsamen Begebenheiten wirken wie Fieberträume der Campagna, in denen die Seele der Landschaft sich phantastisch auslebt.

„Judith Finsterwalderin“ ist ein Entwicklungsroman, der zwei Menschenalter nach dem Dreißigjährigen Kriege in einem schwäbischen Städtchen spielt. Nicht „Vater“ und „Mutter“ war das erste Wort der kleinen Judith, sondern „Nein“ und „Ich mag nicht“. Sie ist so ganz anders als die andern. Die Sucht nach dem Abenteuerlichen, Meilenfernen wecken die Erzählungen des Vetters Egwolf, der nach Wanderfahrten in Italien, Portugal und der Neuen Welt siech zurückgekehrt ist. Wie ein Vorspiel zum Ganzen wirkt die Szene, wo Judith das neue Deckengemälde der Kirche betrachtet. Hoch ins Bild hinein über Mauerzinnen und das Feldherrnzelt ragt Judith, in der Hand das greuliche Haupt des Holofernes; über ihr in ätherischem Duft schwebt Maria, die Schlangentöterin, mit dem Kinde. „O Herre Gott, gib mir dieses Gottlosen Haupt in die Hand, erwähle mich zu deiner Streiterin“, sehnt sich das Kind in mystischen Schaudern. Düster, selbstquälerisch ist das religiöse Leben des Kindes, voll seltsamer Anfechtungen. Eine eigenartige Krise bringt der Jungfrau die heiße Schwärmerei für eine Lehrerin, eine Nonne, die zarte „Miniature“. Beim Altbürgermeister wirbt Gottlieb, der Stadtschreiber, für die Lehre Spinozas erst nicht vergebens. Da Judith aber den Widerspruch des Philosophen mit ihrem Kinderglauben erkennt, will sie nichts mehr von ihm wissen. Ein Höhepunkt von Enthusiasmus und schwellendem Glück wird für Judith die Theateraufführung zu Ehren der Schloßherrschaft, wobei sie Penelope spielt. Aber diesem Hochgefühl folgt erschütternde Ernüchterung, als sie auf dem Heimweg Zeuge wird, wie die kleine Gänsehirtin das Kruzifix schmückt. Da wacht die Frage auf: Lohnt jedes irdische Gefühl mit Absturz aus den Wolkenhöhen? Wird jede heiße Liebe mit Kälte und Enttäuschung enden, wie die Schwärmerei für „Miniature“, für Spinoza und das Theaterspiel? So stößt Gottliebs Liebeswerben auf ihr herbes: „Nit Euch, noch einen andern.“ Gleichwohl bäumt sich alles in ihr dagegen, Nonne im Kloster zu werden, wo ihre Schwester Milburgis Oberin ist. Wohl lockt der Ruf: Veni Sponsa, aber ihr unbändiges Herz

will seinen freien Schlag nicht opfern, kann sein heimliches Sehnen nach dem Unerhörten, Niegesehenen nicht verleugnen. Und das ist kein bloßes Träumen von ungewöhnlichen Taten. Als das Städtchen zur Strafe für die Ermordung dreier französischer Soldaten in Flammen aufgehen soll, geht Judith kühn zum General und erlangt die Verwandlung des Strafgerichts in eine Kontribution. Schon ist sie entschlossen, nach Indien hinauszuziehen, um sich in den Dienst der heidnischen Mission zu stellen, da brechen im Städtchen Blattern und Typhus aus. Bei der heldenmütigen Pflege der Kranken des Armenviertels findet sie die innerliche Abkehr vom Letzten, was der Vollendung ihres Charakters entgegensteht: von dem Zug zum Stolzen, Abenteuerlichen. Das Abenteuer ist ihr Götze gewesen. Ihre Tugend war nur die Auflehnung gegen die mattherzige Sünde gewesen. Wäre die Sünde einmal im Flammenkleid, in brausender Gewalt erschienen, so hätte sie sich ihr ergeben. Aber jetzt will sie nicht mehr Herrin sein, nur Magd.

Hier ist die Entwicklung ihres Charakters abgeschlossen, der Dichter läßt auch ihr Leben enden. Ein streunender Soldat, Jakob Freudberger, hat aus Rachsucht die Seuche in die Stadt eingeschleppt. Judith fühlt sich angetrieben, auch ihn zu pflegen, obwohl er ihrer Frauenwürde nachgestellt hatte und einen tödlichen Haß gegen sie trägt; das soll ihr Gang zu Holofernes sein. Nach Stunden herzbeklemmender Spannung und Gräßlichkeit erhält Judith im Ringen mit dem mörderischen Söldner die Todeswunde.

Zur selben Zeit in derselben Gegend spielt sich das Schicksal des „Roßbuben" ab. Christoph ist der Sohn eines Bauern, der durch sein Leben in einer Traumwelt heruntergekommen ist. Zu seinen Luftschlössern gehört neben dem Wahn von der adeligen Abstammung auch der Glaube an den Onkel Thassilo, der in Ungarn in fabelhaftem Reichtum leben soll. Durch die Armut wird Rasso, der Vater, gezwungen, den zarten Knaben als Roßbuben auf den übelberüchtigten Hof des Richterbauern zu verdingen. Hier hat ein unheimlicher Knecht die Herrschaft in der Hand. Dieser Knecht ist durch Aberglauben, Trunksucht, rohe Grausamkeit und widernatürliche Unzucht die personifizierte Kriegsverwilderung. Er sucht mit allen Mitteln den neuen Roßbuben in sein Treiben hineinzuziehen. Aber weder Grausamkeit noch Verführungskünste können den adeligen Sinn des Knaben beflecken, ihn zum Trommelbuben des ehemaligen Söldners machen. Der drohenden Gewalt entzieht er sich durch die Flucht; er will

den Onkel Thassilo in Ungarn aufsuchen, um mit seiner Hilfe dem teuflischen Treiben des Knechtes ein Ende zu bereiten. Er schließt sich einem Scherenschleifer an, um mit ihm auf abenteuerlicher Fahrt Ungarn näher zu kommen. Auch in Christoph leben die Träumereien des Vaters weiter, er hält sich immer wieder für einen heimlichen Prinzen, der einmal in sein Schloß einziehen wird. Wie er aber ein wirkliches Schloß betritt und durch eine seltsame Fügung den Platz des verstorbenen Erben, dem er zum Verwechseln gleicht, einnehmen könnte, wird er ernüchtert und flieht davon. Die Begegnung mit einem Reiter aus Ungarn gibt ihm die Gewißheit, der Onkel sei auf der Heimreise. So kehrt er ins Heimatdorf zurück; hier kommt er gerade dazu, wie der Knecht seinen jüngeren Bruder, der ihm als Roßbub nachfolgte, grausam mißhandelt. In stürmischer Gemütserregung rennt Christoph dem Knecht den Dolch, den er schon lange für ihn geschliffen, in die Brust. Die Schuld nimmt in grotesker Art ein Zigeuner auf sich, der schon vorher dem hübschen Knaben nachgestellt hatte. Christoph wird mit seinen Geschwistern von dem kinderlosen Richterbauern, der von der Tyrannei des Knechtes erlöst ist, auf seinen Hof genommen. Hier beginnen sie ein neues, der alltäglichen Arbeit geweihtes Leben, indes der Vater mit dem bettelarm zurückgekehrten Thassilo ins abenteuernde Elend hinauszieht. —

Das geschichtliche Kolorit hat in „Judith“ stärkere Farben als im „Roßbuben“. Auch die Sprache zeigt dort mehr von der barocken Überschwenglichkeit und Fremdwörterei der Zeit um 1700. Dagegen kommen beide Romane in der balladenhaften Form überein, die hie und da durch allzukühne Unwahrscheinlichkeit den Genuß zu stören droht. So zeigt sich der blatternkranke Söldner am Fenster Kindern, die im Wagen vorbeifahren, und am nächsten Tag sind die Kleinen schon sterbenskrank. Auch ist es befremdend, daß Judiths Hund, der über den rasenden Söldner herfällt, die eigene Herrin zerfleischt. Christoph, der Roßbub, kommt auf das Schloß und wird von allen als des verstorbenen Heini Ebenbild angestaunt. Auf die bizarre Gestalt und Handlungsweise des Zigeunerhäuptlings wurde schon aufmerksam gemacht. Aber diese Kühnheit der Begebenheiten ist hervorgegangen aus der Einfühlung in den Kunststil jener Zeit; sie ist eine Wiederkehr der unruhigen Linien, des stürmischen Pathos, der unwahrscheinlichen Plastik des Barocks. Hat man sich an diesen Sprach- und Formenstil gewöhnt, so wird man seine herzliche Freude haben an den Hauptcharakteren. Christoph, das reine Kind, wahrt seine

Unschuld in harten Kämpfen, um ein Samenkorn der besseren Friedenszukunft zu werden. Judith, die Ausnahmenatur, stillt schließlich ihre Sehnsucht nach heroischem Leben im selbstlosen Dienst der Ärmsten. Beide finden den Weg von phantastischem, überschwenglichem Träumen zu einem Leben in Schlichtheit und sittlicher Größe. Es besteht so zwischen der barocken Formung der Begebenheiten und dem innersten Gehalt eine Spannung von eigenartigem Reize.

3. Mit dem „Geheimnis des Fisches" und dem „Rätsellöser" bietet Dörflers Schaffen einen völlig neuen Anblick. Der Kunstwart[1] bewundert an diesen Erzählungen klare Linien, übersichtliche Proportionen, scharf umrissene Gestalten, geistig-dramatischen Gehalt in knappster Darstellung. „Im ‚Rätsellöser' ist in durchaus ungewöhnlicher Art Religiosität, echtes Fühlen, wirkliche Seelenkraft Lehre geworden und die Lehre Gestalt und Ereignis. Symbolische Vorgänge, fern aller blutleeren Allegorie, sind gefügt in knappe Erzählungen von Farbe und Fülle." — Diese gedankentiefe, klassisch maßvolle Art hat Dörfler in dem großen Roman „Neue Götter" ausgebaut.

Die Erzählung „Das Geheimnis des Fisches" aus der Urkirche wurde ursprünglich für ein Erstkommunikantenbuch geschrieben, später auf Drängen weiter ausgestaltet und selbständig herausgegeben. Das ist der äußere Anlaß, daß der Held der Erzählung ein Knabe, der übermütige, aber tiefe Theonas ist. Als innerer Grund kam die mütterliche Liebe hinzu, mit der Dörfler in all seinen Werken die Kinderwelt umfängt. Die reichen heidnischen Eltern haben nicht Zeit, sich um den Knaben zu kümmern, er bleibt den Sklaven, dem Pädagogen und dem Lehrmeister, überlassen. Die Fügung will es, daß sein neuer Lehrmeister, der Sklave Ptolomäus, ein Christ ist, der durch Würde, Wahrheitsliebe und Unbestechlichkeit tiefen Eindruck auf Theonas macht. Das Geheimnis des Fisches zieht das Knabenherz an. Bei den Mühlensklaven, den elendesten und verworfensten, hört er die mystischen Worte, die von Ptolomäus stammen: „Ich bin Schüler des heiligen Hirten, der Schafherden weidet auf Bergen und Fluren. Große, alles sehende Augen hat der gute Hirt. Er lehrt mich verläßliche Weisheit. Er zeigt mir die mit goldenem Gewande und mit goldenen Sandalen bekleidete königliche Frau, auch das Volk mit dem strahlenden Siegel. Und sie reichen mir den Fisch zur Speise, den reinen, den die heilige Jungfrau

[1] 34 (1921) 150.

fing. Heiligen Wein trinken wir gemischt mit Brot. O wahres Brot und du, Fisch des lebendigen Wassers, rettet mich zum Leben!“ Im Kerker weiht Ptolomäus den Knaben ins Geheimnis des Ichthys ein, tauft ihn und bestärkt seinen Glauben durch das Märtyrerblut.

Weniger das Schicksal einzelner Personen als das Ringen weltanschaulicher Richtungen ist Inhalt des Romans „Neue Götter“. Der Synkretismus wächst zur Hochflut im Zeitalter des Antoninus Pius, während das Morgenlicht des Christentums emporsteigt, oft gerötet vom Blute der Märtyrer. Der Roman, der die ganze Kulturwelt jener Zeit in seinen Rahmen fängt, beginnt nicht umsonst mit einer Huldigung an die Helden Homers. Schauplatz ist Smyrna, Athen, Olympia und Rom. Das Kaisertum mit seinem Kult überschattet die Welt. Der Glaube an die griechisch-römischen Götter ist erschüttert und vielfach zum ästhetischen Spiel geworden. Das gebildete, skeptische Griechentum tritt in der Gestalt von lebensfrohen, wortgewaltigen Sophisten und weltverachtenden Zynikern auf, indes der religiöse Drang in orientalischen Mysterien bei Isis, Mithras, Serapis und Cybele Befriedigung sucht. Die Leicht- und Abergläubigen werden von verbrecherischen Betrügern ausgebeutet. Der Gegenspieler dieser heidnischen Welt ist das Christentum, das aus der Kindheit ins Jünglingsalter getreten ist. Noch herrscht die weckende Weltendstimmung, noch leben Prophetie und enthusiastische Charismen, aber das Bischofsamt entfaltet mehr und mehr seine ordnungsgemäße Autorität. Die werbende Kraft der Wunder ist ersetzt durch die gewinnende Liebe der christlichen Karitas. Ins Christentum selbst ist aber der Zug zu esoterischer Geheimlehre in der Gnosis Marcions eingedrungen.

Die breithinströmende Handlung steigt zu sieben Wellenbergen an. Der erste Höhepunkt ist der Redezweikampf der größten sophistischen Rhetoren der Zeit: Herodes Attikos aus Athen und Polemo, der Jonier, messen sich in Smyrna, eine Szene meisterhaft geschilderter Massenbewegung. In Olympia steht neben der Pracht der Festspiele ein geistiger Vorgang von erlesener Schönheit. Athenagoras, dem Schüler des Herodes, geht beim Anblick des olympischen Zeus der Glaube an die eine Gottheit siegreich auf. „Das feierliche lorbeerumwundene Haupt sah auf den Beschauer herab und doch über ihn weg. Athenagoras kniete plötzlich nieder und breitete die Arme aus. Das Bild war ihm zur Erscheinung geworden. Da stand in ätherischer Reinheit ein Wesen, das nicht Zeus und Kronos, nicht Isis und Osiris war, sondern nur Gottheit, unnennbare Gottheit.“ Athenagoras

stockte der Atem, da die Vision des Unnennbaren die Seele mit entzückenden Bewegungen erfüllte, als Kraft, als Liebe, als Lenker der Weltgeschichte. — Polemo, von Alter und Krankheit gebrochen, ruft die Freunde zu einem Abschiedsmahl, bei dem er den Hermesbecher mit dem Todestrank leert. Unsterblichkeit seines Rhetorenruhms und die phantastische Vorstellung von einem Weiterleben als Halbgott sind seine Hoffnung. Als Gegenstück wirkt der glänzend geschilderte Martertod Polykarps und die Enthauptung Justins, dem das prophetische Eingreifen des Tychikos den Weg zum Christentum gewiesen. Im freiwilligen Flammentod endet Peregrin, eine der fesselndsten Gestalten des Romans. Proteusartig hat er alle Formen religiöser Betätigung durchlaufen; schließlich will er sich aus den Flammen als Äon zum Äther aufschwingen. Athenagoras, den die Liebe zu Psyche, der Tochter des Propheten Tychikos, dem Christusglauben zugeführt hat, sucht wieder Smyrna auf, wo Psyche als gottgeweihte Jungfrau unter den „Witwen" dem Dienste der Kleinen und Kranken lebt. Er wird Zeuge, wie ein Erdbeben Smyrna in Trümmer und Asche legt. Auf dem Trümmerfeld des Heidentums aber wirkt heilend und erlösend die christliche Gemeinde, in ihrer Mitte Psyche mit den beiden Schwestern Philomele und Tavia. In diesen drei Frauengestalten sieht der Dichter Appolonius die Drei, die mehr sind als die Grazien und gewaltiger als die Parzen: Pistis, Elpis, Agape (Glaube, Hoffnung und Liebe).

Dies sind nur die Hauptlinien der Handlung, nur die hervorragendsten Personen des Romans, man möchte lieber sagen des Epos. So lebensvoll die einzelnen Gestalten gebildet sind, verdeckt diese Individualisierung doch nie die typische Bedeutung. Erst wenn man das Ziel des Romans in der künstlerischen Formung der Weltanschauungskämpfe erfaßt hat, wird man diese Dichtung, die einen tapfern, geistig eingestellten Leser fordert, ganz genießen können. Dann wird man aber auch seelisch bereichert und erhöht das umfangreiche Buch aus der Hand legen. Und hat man in Menschen und Richtungen des Romans Erscheinungen der Gegenwart wiedererkannt, so wird einem aus dem ästhetischen Schein die freudige Gewißheit aufleuchten, daß auch heute inmitten aller noch so vordringlichen und bestechenden Bewegungen die Kirche des hl. Polykarp die ewigen Werte besitzt.

* * *

Ein katholischer Dichtererzähler ist Peter Dörfler. Sein gesamtes künstlerisches Schaffen ist durchleuchtet vom katholischen Glauben, ist durchpulst von warmer Liebe zur Kirche. Nicht nur macht Katholisches einen

wesentlichen Teil der Dörflerschen Formenwelt aus, es ist auch mit der unverhohlenen, begeisterten Hingabe eines katholischen Priesters gestaltet. Aber immer künstlerisch geformt, so daß diese persönliche Anteilnahme als Lebenswärme in den dichterischen Gestalten atmet.

Im „Geheimnis des Fisches" herrscht ein mystischer Zug zum eucharistischen Christus. In den „Neuen Göttern" erweist das Christentum der Kirche Polykarps seine Überlegenheit durch wunderbares Prophetentum dem forschenden Justin und der Sünderin Pannychis gegenüber, durch den Liebreiz der Unschuld und selbstloser Dienstgesinnung dem feinsinnigen Athenagoras gegenüber. Aber auch in den Werken, deren Gegenstand nicht unmittelbar dem Gebiet der Religion und Weltanschauung entnommen ist, weht katholische Luft. Friedels Mutter sammelt die Kinder vor dem Schlafengehen um sich, greift in das Weihwasserkesselein, das an der Tür hängt, besprengt die Kinder mit Weihwasser und segnet jedes, indem sie das Kreuz auf Stirne, Mund und Brust schreibt. Friedel selber ist wahrhaftig kein Frömmler, aber es wird ihm doch andächtig und wohl ums Herz, wenn er sein helles Stimmlein im Rosenkranzgebet über das Gemurmel der Großen emportauchen läßt. Zenzis Karl vergleicht die vielen Ave im Rosenkranz mit den Stämmen des Waldes, die mit ihrer rhythmischen Wiederkehr die Schönheit des Waldes ausmachen. Der Advent bringt die Rorateämter, Weihnachten die Krippe, die Karwoche das Heilige Grab. Wie hat sich Friedel in den Sternhimmel des Heiligen Grabes verschaut, wo jeder Stern so groß war wie der Mond. Blaue, rote und grüne Kugeln umleuchteten grüne Palmen und rote Geranien. Unsern lieben Herrn sah er voller Wunden auf einem Ruhebett liegen. Darüber blitzte ein goldenes Gefäß, rings blühendweiße flammende Kerzen. Ist für Friedel das Grab und der Gekreuzigte religiöses Schauspiel, den Sorgenbeladenen des Weltkriegs ist Ölberg, Kruzifix und schmerzhafte Mutter Trost und Kraft. Wie naturwahr und sinnig ist das Aufleuchten der Altarkerzen in der ersten Kriegsandacht beschrieben. „Licht um Licht blitzte am dunklen Altar auf. Die Lichter hoben in stufenweiser Deutlichkeit das Altarkreuz aus der nächtlichen Umhüllung. Christoph mußte an die Karfreitagszeremonien denken. Dreimal, immer feierlicher betete er: ‚Sehet an das Holz des Kreuzes, an dem das Heil der Welt gehangen hat!'" Mit der Mutter wallfahrtet der Bub zum „Stockkäppele", und in der Kriegsnot Zenzi zur Kapellengrotte im Eichenwalde; dort läßt sie eine große rote Kerze brennen, damit sie mit ihrer Feuerzunge die ganze Nacht zu Gott

bete. Auf dem Heimweg von „Ihrem Fest" hält die Mutter Kommunionandacht und lädt Halme und Gräser, die Stäublein und die Blätter der Bäume, alle Funken des Sonnenscheins und alle Stunden der Ewigkeit zum Lobe des Altarsakramentes ein. Bei einem der „Versehgänge" trägt der junge Priester den Herrn mitten durch den blühenden Frühling. Da quillt in ihm das Gebet auf: „O Herr, komm doch heraus aus deiner engen Zelle! Sprenge deine arme Hülle wie die Dornschlehblüte das Knospenhaus und sei schöner als alle Frühlingsschönheit!" Von seltenem Reiz ist die Szene, wie der Empfang der Kommunion „Krumm-Annele" verklärt. Was hat sich das „Studentle" geekelt vor dem schielenden Kinde mit den schwarzen Zähnen und den Fingerlein, die so bleich und dünn sind wie die Kartoffeltriebe im Keller! Jetzt hängt sein Auge wie verzaubert an dem von Andacht blühenden Gesichtlein, daß er ganz vergißt, das Zeichen zu geben zum dreimaligen: „O Herr, ich bin nicht würdig."

Der verantwortungsvolle Takt des Seelsorgers hat Dörfler den Entschluß fassen lassen, die Erotik nie in den Vordergrund treten zu lassen. Wo aber die Charakterzeichnung auch Züge dieser Art verlangt, hat er es in vorbildlicher Weise verstanden, die heikelsten Dinge anzudeuten, ohne das feinste Zartgefühl zu verletzen. Die Welt Dörflers ist nicht erotisch blutleer, wie ihr vorgeworfen wurde; in dieser Welt ist das Geschlechtliche nur nicht mit Absicht zur Schau gestellt. —

Die Kritik hat dem Dichter schon allerlei Winke gegeben. Bald hat man ihn zum großen, problemschweren Roman gewiesen, bald wieder ins Himmelreich der Heimatkunst zurückführen wollen. Federer hat wohl das Richtige getroffen, wenn er den Rat gibt: „Bleibe nur da, wo es dir am wohlsten ist!" Und wenn die literarische Gesundheit Dörflers die Luft verschiedener Himmelsstriche, selbst die Luft verschiedener Jahrhunderte verlangt, so kann es nicht Sache der Kritik sein, den Dichter an eine Stelle zu fesseln. Wir wollen den Gaben der Dörflerschen Muse mit freudiger Erwartung entgegensehen, ob sie uns ins Himmelreich der Heimat führt oder in die sturmbewegte Welt barock-romantischer Kunst oder in die klassischen Bauten geistgesättigter Problemdichtung[1].

[1] Bei Abschluß des Aufsatzes waren Dörflers zwei neueste Werke (Stumme Sünde, Kösel; Pater Farne, der Abenteurer wider Willen, Haas u. Grabherr) noch nicht erschienen.

Sigmund Stang S. J.

Besprechungen.

Mystik.

Grundfragen der kirchlichen Mystik, dogmatisch erörtert und für das Leben gewertet von Dr. Engelbert Krebs, Professor an der Universität Freiburg i. Br. 12° (VIII u. 266 S.) Freiburg i. Br. 1921, Herder. *M* 15.—; geb. *M* 20.—

Wer heute über die Grundfragen der Mystik schreibt, findet aufmerksame Ohren. Hoffentlich, könnte man hinzufügen, auch sachliche Besprechung, die fördern will. Beides ist obigem Buche widerfahren. So nannte es z. B. P. Wilms O. P. in der Theol. Revue (1921, Nr. 5/6) „eine der wichtigsten Forschungen auf dem Gebiete der Mystik", P. A. Mager O. S. B. ging mit einigen Punkten des Buches ernst ins Gericht (Wiss. Beil. z. Augsb. Postz. 1921, Nr. 17). Unsere Leser erwarten vielleicht auch an dieser Stelle ein kurzes Urteil.

Mit Genugtuung erfüllt der Grundsatz, der sich durch die ganze Abhandlung zieht: Mystische Erlebnisse sind trotz ihrer Unmittelbarkeit kein Freibrief gegenüber der kirchlichen Lehre; sie wollen an ihr geprüft sein. Nur in dieser ständigen Unterwerfung und Nachprüfung ist man vor Selbsttäuschung geschützt. In der demütigen Lenksamkeit haben wir auch eines der Unterscheidungszeichen zwischen bloß naturhafter Mystik und echt christlicher Gotteserfahrung. Indem Krebs diesen Gedanken als Überzeugung der ganzen Christenzeit nachweist, hat er unseres Erachtens das wertvollste Kapitel seines Büchleins geschrieben (III. „Die Überlieferung als Quelle der Kirchenlehre über das mystische Leben"). Wer zuweilen eingehendere Darlegung wünschte, mag sich trösten an dem Versprechen des Verfassers, einige Einzelfragen aus der Geschichte der Mystik wissenschaftlich behandeln zu wollen.

Ihrem Wesen nach wird die Mystik bestimmt als „das Erlebnis der Vereinigung mit Gott" (cognitio Dei experimentalis). Selbst in verdunkeltem oder verzerrtem Bilde außerchristlicher Mystik läßt sich dieser Wesenszug wiedererkennen (Kap. 1). P. Mager machte schon aufmerksam, daß Krebs die Ergiebigkeit der kirchlichen Äußerungen für eine Wesensbestimmung der Mystik überschätzt; sie haben eine solche Bestimmung nicht geben wollen. Gern sehen wir auf die Heilige Schrift hingewiesen als auf die Quelle der Kirchenlehre über das mystische Leben. Allzusehr wurde übersehen, daß Christus der Herr selbst die Vollgabe seines Reiches auf Erden uns in der Vereinigung der Seele mit ihrem Gott zugedacht hat (vgl. zumal Joh. 14, 18—26). Die Ausdeutung der Verkündigungsszene für unsern Gegenstand ist etwas gezwungen. Paulus als Mystiker hätte

wohl noch mehr zu sagen. Nicht nur auf einzelne Worte wäre zu achten; die ganze Seelenlage des Apostels müßte gezeichnet werden als getragen von dem mystischen Innesein Christi.

Das IV. Kapitel behandelt die „Mystik als Ziel und Frucht der gesunden Frömmigkeit". In dieser Überschrift liegt ein weiterer wichtiger Grundsatz ausgesprochen. Die Mystik ist die Krönung allen Gebetslebens und liegt durchaus in der Richtung der ordentlichen Gnadenführung. Damit ist aber noch keineswegs gesagt — und das muß scharf betont werden —, ob die mystische Gebetsgnade der Art nach von allem andern Gebet verschieden sei oder nicht. Warum könnte Gott nicht in freier Fügung und doch regelmäßig anknüpfend an gewisse Vorbereitungen und Voraussetzungen der Seele eine Gnade höherer Art spenden („übernatürlich" im Sinne der hl. Theresia [1])? Ungesunde Passivität und Vernachlässigung des eigenen Tugendstrebens, wovor Krebs mit Recht warnt, würden nicht aus dieser Auffassung der Mystik folgen; etwaige übertriebene Ausdrücke — mögen sie nun bei der hl. Theresia zu lesen sein oder bei P. Poulain — wird man leicht verständig deuten.

Krebs meint aber im Namen einer gesunden Mystik sich gegen Poulain wenden zu sollen. Wir müssen es gerade heraussagen: diese Seiten des Buches scheinen uns völlig unzulänglich. Die Beweisführung schreitet hier doch gar zu leicht geschürzt einher. Wer auch nur ein wenig von den Tatsachen und den Fragen des mystischen Lebens und dem Ernst des Poulainschen Buches weiß, wird von der oberflächlichen, rein dialektischen Abfertigung bei Krebs peinlich berührt. Nein, so einfach werden die Sätze des Buches „Die Fülle der Gnaden" nicht abgetan. Und zwar deshalb nicht, weil Poulain im wesentlichen auf den Schriften der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz fußt, und weil er eine gediegene Erfahrung mitbringt. Diesen Tatbestand sollte man nicht weiter verschleiern. Die wesentlichen Sätze Poulains stehen und fallen mit dem einen: Die großen spanischen Mystiker haben die seelischen Tatsachen der Mystik klassisch formuliert; sie haben, was die ganze Überlieferung immer meinte und auch immer durchscheinen ließ, ausgesprochen; die Achtung vor der Überlieferung muß hinfort an ihnen anknüpfen. Das eben tut Poulain. Einige gewagte Ausdrücke mag man bekämpfen, aber da es uns doch um die Sache zu tun ist, sollte man nicht übersehen, welche sachlichen Gegebenheiten — aus Tradition oder Erfahrung — unter den Formeln stecken.

Man kann sich übrigens des Eindrucks nicht erwehren, daß Krebs hier nicht mehr seine eigenen Gedanken verfolgt; seine eigenen Ausführungen über die Lehre der Überlieferung hätten ihn viel näher an Poulains Wesensbestimmung führen müssen. Aber er geriet in Abhängigkeit von Schriftstellern, die gerade in dieser

---

[1] Über den Platz dieses „übernatürlichen" Gebetes in der Gnadenordnung des geistlichen Lebens, wie die Beschauung in der Gnadenökonomie „gewöhnlich", vom Standpunkt der Seele aus gesehen „außergewöhnlich" sei, vgl. die wertvolle Abhandlung L'oraison contemplative von M. de la Taille in Recherches de science religieuse 1919, Nr. 5/6.

Frage nicht Führer sein dürfen: Lamballe und vor allem Dimmler. Selbst die treffliche „Einführung in die Mystik“ von Zahn hat ihre Vorzüge anderswo als in einer klaren Wesensbestimmung der Mystik. So kommt es denn, daß am Ende dieses Kapitels das mystische Gebet von jedem inbrünstigen Gebet nicht mehr zu unterscheiden ist. Das soll die kirchliche Überlieferung sein? Solche Lehre wäre Rückschritt, und die Seelen fördert sie nicht.

Weil Krebs sich den Weg zum Wesen der Mystik verschloß, konnte er auch nicht das klare Wort über „die natürlichen Grundlagen des mystischen Lebens“ finden. Wenigstens unseres Erachtens trifft man mit der künstlerischen Intuition und Schöpferart nicht die natürlichen Grundlagen des mystischen Gebets. Wenn man mit Krebs die Mystik doch als cognitio Dei experimentalis erkennt, wird man viel mehr an die Gegenwartsgefühle denken müssen, von denen uns die empirische Psychologie zu berichten weiß. Ferner an die Unendlichkeitsgefühle, die sich mit den vorigen verschmelzen. Dann wäre es noch die Aufgabe des christlichen Theoretikers, die Tätigkeit der mystischen Gnade über diese Grundlagen hinaus ins Licht zu stellen und so die Überlegenheit der christlichen Mystik über alles bloß Naturhafte darzutun. — Die übernatürlichen Grundlagen erkennt Krebs mit der gewöhnlichen Auffassung in den Gaben des Heiligen Geistes. Gleichwohl sollte man sich nicht verhehlen, daß die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes noch weit entfernt ist, uns in allem klar zu sein, und ihre Bedeutung für die Mystik wurde kaum je noch zusammenhängend und einleuchtend dargestellt. Die beiden Schlußkapitel bringen wieder viel Beherzigenswertes.

Unsere Ausstellungen mögen nicht einen falschen Eindruck erwecken. Den praktischen Nutzen, den das Büchlein ohne Zweifel hat, berühren sie kaum; die Wissenschaft — zumal in einer so schwierigen Frage — wird durch Rede und Gegenrede gefördert.

Ernst Böminghaus S. J.

Landeskunde.

Mein Wallis. Festgabe zum Walliser Herbstfest in Zürich am 29. und 30. Oktober 1921. Herausgegeben von Eugen Fischer. 8° (72 S.) Zürich, Neue Zürcher Nachrichten.

Um diese eigenartige Schrift richtig zu würdigen, müssen wir in Kürze das Fest schildern, dem dieselbe den Rahmen lieh. Es handelt sich um einen durchaus originellen Gedanken. Der Kanton Wallis liegt weitab im Westen der Schweiz, eingebettet zwischen himmelhochragenden Bergen, den höchsten und schönsten des Schweizerlandes. Ein langgezogenes Tal mit zahlreichen Seitentälern, birgt das Wallis in seiner Abgeschiedenheit ein Stück Welt für sich und eine Bevölkerung, die trotz des Fremdenstromes ihre uralten Sitten und Gebräuche, ihre Trachten und Besonderheiten herübergerettet. Diese Eigenart von Kanton und Volk sollte in der Großstadt Zürich zur Geltung kommen und sich in ihrer ganzen Originalität offenbaren. Ein Festzug in den alten Trachten mit Wagen und Maultieren, an seiner Spitze eine Musik von 1830, Grenadiere aus der Zeit Napoleons I.,

Winzer und Winzerinnen, Kinder als Alpenblumen, Bernhardinerhunde vom Großen St. Bernhard, Bergführer usw. eröffneten das Fest. Die Tonhalle der Stadt mit ihren weiten Sälen diente als Schaubühne. Der Blick aufs Matterhorn, diesen Diamanten unter den Bergen, Kirmes in Sitten, der Landeshauptstadt, Walliser Kunst, Dichtung und Musik kennzeichnen die Hauptsehenswürdigkeiten. Dazu Vorführung der Volksgebräuche und Volksfeste, der Walliser Produkte an Wein und Speisen, Kinderspiel mit Gesang und Reigen, ein buntes Allerlei und, was in der Schweiz nie fehlen darf, patriotische herzliche Begrüßung der Behörden und Festgeber der beiden Kantone. So viel über das Herbstfest, das einen glänzenden Verlauf nahm. Die Veranstaltung diente der Errichtung eines Sanatoriums in Davos und der Finanzierung eines Studentenheims für die katholischen Studierenden in Zürich.

Und nun zur Festschrift! Sie bietet eine ganz eigenartige Monographie über den Kanton Wallis, die auch wissenschaftlich Beachtung verdient. „Mein Wallis!" wird uns in Poesie und Prosa, in kulturgeschichtlichen Momenten über Land und Leute in den zwei Sprachen des Landes: deutsch und französisch, geschildert. Reich illustriert mit alten Faksimiles und charakteristischen Federzeichnungen tritt die Schrift ans Tageslicht. Als Prolog das Gedicht von Dr. Grand: Rausche, mein Rhodan. Dieser farbenprächtige Hymnus auf das Wallis wurde vom Walliser Komponisten Rektor Imahorn als Festkantate in Zürich aufgeführt. Wenn wir nun die einzelnen scharfgezeichneten kurzen Studien durchblättern, so weiß man kaum, welcher der Vorzug gebührt, ob der feinen Skizze „Der Walliser" von Professor Paul von Chastonay, oder der novellenartigen Schilderung „Der Gletscherkaplan" von Dr. Robert Stäger, oder den gleichartigen Erinnerungen an das Lötschental: „Lang, lang ist's her" von Georg Baumberger und „Segensonntag im Lötschental" von Prior Johann Siegen. Aus der Kulturgeschichte des Wallis sind von hervorragendem Interesse: Das Wallis im 15. Jahrhundert von Universitätsprofessor Dr. A. Büchi, La langue des Anniviards, Les bains de Loìche aux temps prohistoriques und endlich die pädagogisch sehr bemerkenswerten Schulverordnungen aus Sitten vom Jahre 1679, alle drei Aufsätze vom tüchtigen Kantonsarchivar Dr. Leo Meyer. Derselbe gibt uns auch das schöne Wappenbild zu den Leges Scholarum Sedunensium (Schulgesetze von Sitten) von Jntikofer aus demselben Jahre mit der Jnschrift unter dem Doppeladler und dem Stadtwappen von Sitten: Intellectu prudens, voluntate pia, manu fortis — Heller Kopf, warmes Herz, flinke Hand, von der man versucht ist, wie der Verfasser sagt, zu glauben, hundert Jahre später habe Pestalozzi sie als sein Erziehungsprogramm benützt. Über politisches Werden und Wesen im Wallis gibt Dr. Franz Seiler interessante Ausführungen. Endlich noch eine sehr bemerkenswerte Studie bietet uns Ingenieur Alexander Perrig über eine Kraftnatur aus dem Wallis, dem berühmt gewordenen Bergführer Alexander Burgener (1846—1910), dem Sieger in hundert Bergfahrten über Eis und Fels, der sich sogar an die hohen Zinnen des Kaukasus gewagt. Die Schilderung dieser Persönlichkeit stimmt überraschend mit dem zusammen, was uns Dr. v. Chastonay

über den Walliser gesagt hat. Alexander Burgener ist der typische, kraftstrotzende und doch so weiche und kindlich treue Walliser voll Gottinnigkeit. Gefragt, an was er während kritischer Stunden am Col du Lion gedacht habe, antwortete Burgener: „An mein Weib und meine lieben Kinder habe ich immerfort denken müssen.“

Wir müssen es uns leider versagen, auf die so feinen Dichtungen der zwei verstorbenen Dichter des Landes, Louis de Cemten und Leo Lucian v. Roten, einzugehen. Es sei auch nur kurz hingewiesen auf den Sagenborn aus dem Wallis, aus dem uns einige interessante Proben gegeben werden. Schließen wir mit dem schönen Hausspruch, der so recht dem religiösen Gemüt des Wallisers Ausdruck verleiht:

Also · solt · Du · Wonnen · In · Dinnem · Hus.
Als · Ob · Du · Miestest · Morgen · Drus.
Lug · Das · Dir · Sig · Ein · Hus · Bereit.
Das · Stand · In · Ewigkeit.

Julius Seiler S. J.

Umschau.

Das Weltsprachenproblem.

Eifriger denn je wird seit der Beendigung des Weltkrieges in der Presse der verschiedensten Länder und im Schoße der internationalen Verbände von Vertretern aller Kulturvölker das Weltsprachenproblem erörtert. Bei diesen zum Teil in leidenschaftlichem Ton geführten Auseinandersetzungen handelt es sich selbstverständlich nicht um die Suche nach einem Weltidiom, das alle schon bestehenden Sprachen zu verdrängen und zu ersetzen imstande wäre — nach einer derartigen Utopie jagt heutzutage doch wohl kein vernünftiger Mensch —, sondern lediglich um die praktische Frage, welche künstliche oder natürliche Sprache wohl am geeignetsten sein dürfte, im mündlichen und schriftlichen Gedankenaustausch unter den Völkern der Erde unbeschadet der Sprache jedes einzelnen Landes als gemeinsames Verkehrsmittel zu dienen. Die Vorteile einer Weltsprache im bezeichneten Sinne sind so einleuchtend, daß man darüber nicht viele Worte zu verlieren braucht. Für Handel, Industrie, wissenschaftliche Tätigkeit, nicht zuletzt für die internationalen Friedens- und Ausgleichbestrebungen wäre eine von allen Kulturvölkern anerkannte Verkehrssprache gerade in unserer Zeit von unschätzbarem Werte. Daher die Erscheinung, daß die Weltsprachenfrage, mit der sich in früheren Jahrhunderten lediglich einige weitblickende Gelehrte (Descartes, Leibniz u. a.) befaßten, heute von großen, weltumspannenden Organisationen und sozialen Körperschaften aufgegriffen wird, und daß neben Philologen von Fach auch die Vertreter der verschiedensten Stände und Berufszweige nach einer befriedigenden Lösung dieses Problems sehnsüchtig Ausschau halten.

Über die neuesten Anstrengungen auf diesem Gebiet und den ganzen derzeitigen Stand der Frage unterrichtet eine kleine, sehr gehaltvolle Schrift, die letzten Sommer von dem gelehrten Benediktinerpater Rektor Dr. Johann Baptist Egger veröffentlicht wurde [1]. Der Verfasser ist wie vielleicht nur wenige unter den zeitgenössischen katholischen Fachleuten befähigt, hier ein wohlbegründetes, selbständiges Urteil abzugeben. Er besitzt als Rektor eines großen von Benediktinern geleiteten humanistischen Gymnasiums und einer damit verbundenen Realschule (in Sarnen, Schweiz) die im Orden traditionelle tüchtige philologische Schulung in den alten

[1] Das Weltsprachenproblem von Dr. P. J. B. Egger O. S. B., Gymnasialrektor (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren XL, 11. Heft) gr. 8° (36 S.) Hamm i. W (August) 1921, Breer & Thiemann. *M* 1.55. — Egger weist übrigens u. a. nach, daß den bereits angedeuteten Vorteilen auch nicht zu unterschätzende Nachteile und wissenschaftliche Einbußen gegenüberständen, falls den unitarischen Bestrebungen in der Weltsprachenfrage ein voller Erfolg beschieden sein sollte.

klassischen Sprachen Griechisch und Latein, er ist dann weiter ein guter Kenner des Französischen, beherrscht das Italienische, unterrichtet als Professor im Englischen, worin er sich während eines zweimaligen Aufenthalts in England selbst ausbildete, und hat endlich auch die Mühe nicht gescheut, die beiden hier in Betracht kommenden künstlichen Sprachen Volapük und Esperanto (Ido) zu erlernen, vorzüglich aber nach den Bestandteilen, aus denen sich diese ausgeklügelten Kunstprodukte zusammensetzen, gründlich zu studieren. Daß er sich überdies in der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur umgesehen hat, beweist seine Arbeit weniger durch übermäßig viele Anmerkungen als durch gelegentliche Hinweise auf die Schriften erstklassiger Autoritäten.

Auf zwei Wegen sucht man die sprachlich getrennten Völker einander näherzubringen: durch Schaffung von künstlichen Weltsprachen und durch Erhebung einer schon bestehenden natürlichen Sprache zum gemeinsamen internationalen Verkehrsmittel. — Daß ein künstlich konstruiertes Geisteserzeugnis eines Sprachtechnikers oder Gelehrten Aussicht hat, in absehbarer Zukunft eine wirkliche Weltsprache zu werden, hält der Verfasser für ausgeschlossen. „Denn einer künstlichen Sprache, wenn sie auch noch so genial erdacht und erfunden worden ist, fehlen die Lebensbedingungen der Sprache, sie ist entweder eine Totgeburt oder fristet höchstens ein ephemeres Dasein, das dazu noch mit künstlichen Mitteln aufrecht erhalten werden muß. Eine Sprache ist nämlich nicht etwas Mechanisches, sondern etwas Organisches, nicht etwas Erkünsteltes, sondern etwas Natürliches, nicht etwas Individuelles, sondern etwas Soziales, nicht etwas Aufgedrängtes, sondern etwas aus der innersten Volksseele Quellendes, nicht etwas in die Zeit Hineingeworfenes, sondern etwas aus der Zeit Herausgewachsenes, etwas historisch Gewordenes." Diese Sätze sind nicht aprioristisch, sondern aus der Erfahrung gewonnen. Das einst berühmte Volapük (Weltsprache), dessen Erfinder, der katholische Pfarrer und spätere Prälat Johann Martin Schleyer († 1913), ganz gewiß gediegene Sprachkenntnisse und dabei eine große, glückliche Kombinationsgabe besaß, ist nach kurzer Blüte wieder der Vergessenheit anheimgefallen und gehört heute bereits der Geschichte an. Das Esperanto (Der Hoffende — so genannt nach dem Pseudonym, das sich sein Schöpfer, der Warschauer Augenarzt Dr. Zamenhof [Samenhof], beilegte, als er 1887, nur acht Jahre nach dem Auftreten des Volapük, seinen eigenen weltsprachlichen Versuch der Öffentlichkeit übergab), ist zwar einfacher und durchsichtiger aufgebaut. Auch scheint ihm ein günstigerer Stern zu leuchten als dem früherloschenen Volapük; denn es erfährt eine sehr intensive Unterstützung, vorzüglich von seiten Frankreichs und der unter französischem Einfluß stehenden Länder. Das ist leichtverständlich, wenn man bedenkt, daß es seinen Wortschatz fast ausschließlich den romanischen Sprachen entlehnt, und daß neun Zehntel seiner Ausdrücke aus dem französischen Lexikon stammen. Trotz der gewaltigen Propaganda aber, die unter der Ägide eines mächtigen Siegerstaates für diese künstliche Sprache entfaltet wird, dürfte auch sie über ein ephemeres Dasein nicht hinauskommen. Nicht nur hat sich das Esperanto schon in zwei deutlich unterschiedene Formen (das ursprüngliche Esperanto und das von dem Franzosen Marquis de Beaufront aufgestellte System Ido, dem Dr. Zamenhof

selbst ablehnend gegenübersteht) verzweigt, es trägt auch in seiner Struktur allzusehr das Merkmal des Mechanischen, Handwerksmäßigen, Unorganischen und, vom Standpunkte der Ästhetik aus betrachtet, den Stempel des notdürftigen Flickwerks.

Diese Ansicht Eggers erhält eine sehr wertvolle Unterstützung durch das Ergebnis einer internationalen Rundfrage anläßlich des Stockholmer Kongresses der „Nördlichen Friedensvereinigung" im September 1919. Der Sekretär der Vereinigung, Dr. Knut Sandstedt, hatte von den Vertretern der Wissenschaft, des Handels und der sozialen Organisationen in Ländern, in denen keine der drei großen europäischen Kultursprachen: Deutsch, Französisch, Englisch, die herrschende ist, ein Gutachten erbeten über die Frage, welche Sprache sich in dem oben bezeichneten Sinn als Weltsprache am ehesten eigne. Von 54 eingegangenen Antworten erklärten sich 1 für Esperanto, 4 für Ido, 2 für Latein, 1 für Deutsch, 8 für Französisch, 1 für Latein oder Spanisch, 2 für Französisch und Englisch, 1 für Englisch und Esperanto, 1 für Spanisch und Englisch, während sich nicht weniger als 29 Stimmen ausschließlich für das Englische als Weltsprache entschieden. Mit diesem für die künstlichen Sprachen so auffallend ungünstigen Ergebnis deckt sich auch, was Dr. Max Niedermann, Professor der Linguistik in Basel, in seinem Gutachten zum Schluß bemerkte: „In jedem Falle bin ich ganz und gar gegen die Idee einer künstlichen Weltsprache, wie sie sich im Esperanto oder Ido verkörpert", während Dr. Max Wasmer, Professor der indogermanischen Sprachwissenschaft an der Universität Dorpat, in seinem ablehnenden Urteil noch weiter geht und ganz allgemein sagt: „Ich glaube nicht, daß irgendeine künstliche Sprache imstande sein wird, das Englische, Deutsche und Französische zu verdrängen, und halte alle darauf gerichteten Bestrebungen vom wissenschaftlichen Standpunkt aus für verkehrt." [1]

Es kann sich demnach nur noch um die Frage handeln, ob eine der schon bestehenden großen Kultursprachen Aussicht hat, in absehbarer Zeit zum Rang einer von allen Völkern im internationalen Verkehr gepflegten Weltsprache vorzurücken.

Da scheiden zunächst die toten Sprachen Latein und Griechisch, trotz ihrer hohen Vorzüge und ihrer einstigen weltweiten Verbreitung, für unsere Zeit zum vornherein aus. Auch Chinesisch, Arabisch und Russisch, die von Hunderten von Millionen gesprochen werden, liegen der ganzen Geistesrichtung der europäischen und amerikanischen Kulturvölker doch zu fern, um hier ernstlich in Frage zu kommen. Das Deutsche hat seit dem unglücklichen Ausgang des Krieges einstweilen ebenfalls keine Aussicht, im großen Wettbewerb zu siegen, zumal auch wegen der außerordentlichen Schwierigkeiten, die seine Erlernung für Fremde bietet. Frankreich ist zwar als einer der Siegerstaaten aus dem blutigen Weltringen hervorgegangen. „Aber für Frankreich bedeutet der Weltkrieg nur scheinbar einen Gewinn; denn Elsaß-Lothringen vermag das politische Defizit Frankreichs im Orient nicht zu kompensieren. Außerdem ist die französische Grammatik zu schwierig und zu kompliziert", und wenn die Franzosen heute sich so auffallend

[1] Ausführlich wird über diese vielbeachtete Rundfrage im Nördlichen Friedenskalender 1919/20 (Stockholm 1920) berichtet.

eifrig um die Verbreitung des Esperanto (Ido) bemühen, so beweisen sie damit doch wohl, daß sie keine Hoffnung hegen, ihrer eigenen Sprache auch nur den im 18. Jahrhundert eingenommenen Rang der ausschließlich herrschenden Diplomatensprache wiederzugewinnen. Spanisch und Italienisch endlich treten schon innerhalb des romanischen Sprachenkreises hinter dem Französischen merklich zurück.

So bleibt denn nur noch das Englische. „Und es muß gesagt werden: Wenn eine Sprache sich für eine Weltsprache eignet, so ist es das Englische, denn keine andere Sprache erfüllt die Anforderungen, die an eine Weltsprache gestellt werden müssen, in so hohem Grade." Das Englische wird nicht nur in allen Erdteilen von vielen Millionen als ihr heimatliches Idiom gesprochen, es ist auch eine kurze, bequeme Sprache, für den praktischen Bedarf zugeschnitten wie keine zweite, dazu auf breiterer Grundlage aufgebaut als irgendeine andere, haben doch im Laufe der Jahrhunderte das Keltische, Lateinische, Angelsächsische, Dänische, Französische und schließlich auch die Sprachen vieler außereuropäischer Völker den englischen Wortschatz geschaffen und bereichert.

Aber an einem sehr großen Übelstand leidet auch das Englische: an der Schwierigkeit der Aussprache. Zwar haben in jüngster Zeit bei den Engländern selbst Bestrebungen eingesetzt, die Aussprache zu vereinfachen und ihr anderseits die ebenfalls von keiner Regel völlig zu erfassende Schreibweise anzupassen. Doch diesen Versuchen, die schon an sich das offene Eingeständnis eines gewichtigen Hindernisses für den Siegeszug des Englischen bedeuten, war bisher ein nachhaltiger Erfolg nicht beschieden, und sie stoßen überdies bei den Engländern selbst wie auch bei Fremden auf stärksten und berechtigten Widerspruch. Nimmt man noch hinzu — von weiteren keineswegs geringfügigen Bedenken zu schweigen —, daß die Angelsachsen durch den Gewaltfrieden von Versailles, den sie Deutschland aufzwangen, in Mitteleuropa nicht gerade die günstigste Atmosphäre für die freiwillige Einführung und Förderung des Englischen geschaffen haben, daß ferner auch Frankreich die unbestrittene Hegemonie der Sprache seiner mächtigen Verbündeten jenseits des Kanals und über der See weit eher fürchtet als wünscht, daß endlich Hunderte von Millionen in Asien gegen die „friedliche Durchdringung" von seiten des Europäertums überhaupt sich mit wachsendem Selbstgefühl zur Wehr setzen, dann dürften auch enthusiastische Befürworter des geistigen Zusammenwirkens aller Nationen Egger beipflichten, wenn er mit einer großen Zahl von zuständigen Autoritäten aus wissenschaftlicher Überzeugung die Ansicht vertritt, daß weder eine künstliche noch eine natürliche Sprache in absehbarer Zeit den Platz der so heiß ersehnten gemeinsamen Verkehrssprachen aller Völker der Erde einnehmen wird.

Der Verfasser schließt seine sehr beachtenswerte, wenn auch vielleicht in einigen Punkten allzu knapp gefaßte Studie mit dem Hinweis darauf, daß es zu jeder Zeit Weltsprachen im weiteren Sinne gegeben habe und geben werde. „Aber sie sind nichts Konstantes, sondern sie kommen und gehen, wie ihre Träger, die weltbeherrschenden Völker. Im Altertum haben wir das Babylonische, das Griechische, das Lateinische, in der neuesten Zeit haben wir das Französische, Englische und Deutsche."

Alois Stockmann S. J.

„Rhythmus des neuen Europa."

Mich aber schone, Tod,
Mir dampft noch Jugend blutstromrot, —
Noch hab' ich nicht mein Werk erfüllt,
Noch ist die Zukunft dunstverhüllt,
Drum schone mich, Tod.

Wenn später einst, Tod,
Mein Leben verlebt ist, verloht
Ins Werk — wenn das müde Herz sich neigt,
Dann trage mich fort, Tod.

Diese Bitte ist nicht in Erfüllung gegangen. Als die ersten Druckbogen seines Gedichtbandes[1] an ihn unterwegs waren, wurde Gerrit Engelke von der Kugel getroffen, die ihm den Tod brachte. Begonnen hatte er zu Hannover als Malerlehrling; der Drang zur Kunst, zum Zeichnen und Dichten war die Seele eines unersättlichen Bildungstriebes. Eine Bibliothek von fast 400 Bänden hatte er sich erarbeitet, da riß ihn der Krieg aus seiner Bahn. Vier Jahre war er einfacher Soldat, meist im vordersten Graben, und drei Tage vor dem Waffenstillstand fand er den Tod.

In seinem letzten Brief an Jakob Kneip, den Herausgeber der Gedichte, schrieb er am 7. Oktober 1918 aus der Gegend von Cambrai auch folgendes: „Der in den letzten Jahrzehnten in allen Ländern Europas riesenhaft aufgestandene Industrie-Materialismus stürzt in blinder Tierheit gegenseitig aufeinander los und zertrümmert sich selbst. Möge dieser Selbstmord vollkommen sein, damit der reinen Vernunft zum Siege verholfen werde und ein neues Leben der Menschheit auf den Ruinen Europas erstehe. — Ein Durchbruch Deutschlands zum ‚Weltvolk', dafür mancher nach Kriegsausbruch den Zeitpunkt für gekommen hielt, hätte nur einen neuen gigantischen Triumph des Materialismus bedeutet. Das Schicksal prüft und schlägt uns und wirft uns in unser eigentliches Zentrum, in unsere Geistigkeit zurück. Über alles triumphiert der Geist!"

Vom Rhythmus dieses neuen Lebens, dieser neuen Geistigkeit sind die Gedichte getragen. Dieser Rhythmus baut sich auf über dem taktfesten Schritt vieler Füße, die zur Arbeit, zur Fabrik gehen, über dem Wracken und Hacken der Kohlenhäuer im Bergwerk, über dem Stempelschlag der Maschinen. Die Schwingungen dieses Rhythmus verbinden den Menschen mit dem Menschen, sie lassen sich an den Völkergrenzen nicht brechen und zurückwerfen, sondern umwogen die ganze Erde, ja breiten sich weltweit aus und tragen ihre Melodie ins ganze All hinaus. Dieser Rhythmus zittert hinein durch die Oberfläche der Dinge ins Herz der Welt, zu Gott, er wird zur religiösen Hymne. In eigenartig herber Kraft schreitet dieser Rhythmus; herb ist das Grundgefühl, herb auch die bildhafte Gestaltung Engelkes.

---

[1] Gerrit Engelke, Rhythmus des neuen Europa. Gedichte. 8° (118 S.) Jena 1921, E. Diederichs. *M* 20.—; geb. *M* 26.—

Auf der Straßenbahn ergreift ihn der Rhythmus der Maschine.

Die Motore unterm Boden rattern,
Von den Leitungsdrähten knattern
Funken.
Schütternd walzt und wiegt der Wagenboden,
Meine Sinne walzen, wiegen mit:
Voller Strom! Voller Strom!

Mit welcher Kraft malt er die Lokomotive!

Da liegt das zwanzigmeterlange Tier.
Sieh da: wie Öl- und Wasserschweiß
Wie Lebensblut gefährlich heiß
Ihm aus den Radgestängen, den offnen Weichen fließt.
Es liegt auf sechzehn roten Räderpranken,
Wie fiebernd, langgeduckt zum Sprunge
Und Fieberdampf stößt röchelnd aus den Flanken.
Es kocht und kocht die Röhrenlunge,
Den ganzen Rumpf die Feuerkraft durchzittert,
Er ächzt und fiedet, zischt und hackt
Im hastigen Dampf- und Eisentakt ...
Nun bafft vom Rauchrohr Kraftgeschnauf:
Nun springt es auf! Nun springt es auf!

Im „Lied der Kohlenhäuer" wird das Getriebe des Bergwerks zum Rhythmus:

Wir fallen und fallen auf schwankender Schale —
Wir wracken, wir hacken,
Mit hangendem Nacken,
Im wachsenden Schacht
Bei Tage, bei Nacht. ...

Auch im neuen Europa pocht und dröhnt der Rhythmus der Arbeit, der Maschine. Aber diese Arbeit soll jetzt Einigungsband, nicht mehr Kampfmittel sein. Nicht mehr sollen „Tausend und Tausende rhythmischen Schritts hinweg in das qualschwarze Nichts marschieren, Regiment und Brigade, Armee und Armeen ins blutigbefleckte Ruhmreich des Soldaten". Wie ist er des Kriegshandwerkes müde geworden!

Ich bin Soldat im trüben Feld.
Hier endet alte Menschenwelt.
Der Regen sinkt, die nassen Strähnen fließen.
Ich kann nichts tun — nur Blei verschießen.
Weiß nicht warum, tu's doch, als ob ich's muß:
Ins graue Wetter kracht ein Schuß.

Alle ruft er zum neuen Feiertag der Welt, er beschwört sie bei ihrer Heimat, Weilern und Städten, bei ihrer Liebe zur Schwester, zur Mutter, zum Kind, den Samen des Hasses zu jäten.

Franzose du, von Brest, Bordeaux, Garonne,
Ukrainer du, Kosak vom Ural, Dnjestr und Don,
Österreicher, Bulgare, Osmane und Serbe,

Du Brite aus London, York, Manchester,
Soldat, Kamerad, in Wahrheit Mitmensch und Bester,
Hier meine Hand, daß sich nun Hand in Hand zum Kreise binde
Und unser neuer Tag uns echt und menschlich finde.

Aus dem Menschlichen geht der einigende Rhythmus ins Kosmische. Engelke hört das Sausen des Weltrades, er saust und braust mit. Er möchte den drückenden Zaum zerbrechen, in Licht und Brausen zerfließen, er möchte die dürstende Seele in rollende Wogen, in stürzenden Schaum ergießen. Er möchte hochwellen im Baum, „aus dem Laubtraum wie Lichtgetropf, wie Windsingen sich aufschwingen in den Weltraum".

Und der Weltrhythmus wird zum Gottesrhythmus.

Unaufhörlich drangvoll fluten, beben
Rhythmusströme durch die Stunden um dich her,
Schwellen, wellen über dich zu einem Meer:
Gottesrhythmus!

In „Licht und Flut" bestürmt er denkend, singend inbrünstig Gott, ihn Vater nennend.

Lichtmeer ist über Wassermeer gebreitet ...
Ich staune blind, o Herr, in dieses Licht,
Dein Odem trieft von meiner Brust so warm,
Ich hebe Mund und Stirn, und seh' dich nicht,
Und glaube doch dich her zu mir im Leuchten....
Halt weich und fest den in die Knie Gebeugten,
Der ungeboren dir schon am Busen lag....
Ich fühle deines Sonneherzens Flügelschlag ...
Fühl' eine Vaterhand durch diesen Tag
Nach meinem tanzgewiegten Herzen greifen. ...

Nur ist Engelkes Gott der Gott des Pantheismus. Gleich die beiden ersten Stücke sind ein dithyrambisches Bekenntnis zum Pantheismus Die „Schöpfung" ist eine pantheistische Genesis der Welt.

Nicht Raum, nicht Zeit, nur Nacht und Nacht.
Nur Nacht, von Nacht noch überdacht.
Ein trächtig Sausen wogend schwoll —
Da! plötzlich groß ein donnernd „Ich" erscholl —
Der Anfang war erwacht.
Er saß im Anfangsnachtgetreibe
Mit schwangerem Hirn und Leibe,
Um seinen Körper rauchte Schweiß.
Ein helles Strahlen ging aus seinem Kopf —
Und wurde dicht und hell: zum Silber-Mond-Kreis,
Aus seinen Augen fiel ein Lichtgetropf
Und irrte wirr im Dunkel:
Sterngefunkel. ...
Dann riß er auf mit Händekrallen seine Stirn,
Und offen lag in Dampf das rote Feuerhirn.

Er riß ein Stück heraus,
Er ballte eine Kugel draus
Und hielt das Glühen in die Nacht,
Er hing es in den Braus:
Die Sonne war erwacht! ...
Dann riß er mit den Händekrallen
Aus seinem Leib das Alles-Herz ...
Und ließ es in die Tiefe fallen
Und setzte seinen Fuß darauf.
Und setzte seinen Fuß auf diese Welt,
Auf seine, seine Welt,
Von Sonne überhellt. ...

In diesen Versen, die für die künstlerische Eigenart Engelkes bezeichnend sind, wird der Rhythmus zum Mißton, zum grellen Widerspruch mit dem Rhythmus, der das ganze Sein durchherrscht, dessen Schwingungen von dem ewigen, überweltlichen, dreipersönlichen Gotte ausgehen. Findet der Gottesrhythmus des neuen Europa nicht den Gleichtakt mit dem christlichen Gottesrhythmus, so wird auch das neue Leben in zerrissener Disharmonie enden.

Als versöhnender Ausklang möge der „Nachtsegen“ wirken.

Herrlich ist die Nacht erblüht,
Von jedem Blinkstern sprüht
Ein Himmelstropfen. —

Die dunkelschwere Schweigestadt
Schläft friedlich, tagessatt,
Unter Himmelstropfen. —

Die ganze Stadt ist überregnet
Vom Licht, das alle Schläfer segnet,
Diese Nacht.

Sigmund Stang S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Vom Frieden, der kein Friede ist[1].

„Heute ist die große Frage: Haben wir ernstlich den Wunsch, der bestehenden internationalen Anarchie ein Ende zu bereiten? Sind wir bereit, einmal endlich und gründlich aufzuräumen mit dem alten System der Allianzen und Gegenallianzen, der Geheimverträge und des Wettrüstens, des Gleichgewichtes der Mächte und der andern schädlichen Früchte der internationalen Eifersucht? Alle die, die glauben, daß in dieser Richtung etwas Solides erreicht werden könne ohne das Opfer einiger Vorurteile und vorgefaßter Meinungen, leben in einer Welt der Täuschung.... Wir wünschen einen Bund, weil wir den Frieden wollen: nicht nur weil der Friede das größte der britischen Interessen ist, sondern weil der Friede der teuerste Wunsch aller derer ist, die die Menschheit lieben und an Gott glauben. Was mich persönlich angeht, so wünsche ich einen Völkerbund, aber einen Bund aller Völker, nicht nur ein neues Stück der diplomatischen Maschinerie."

(Lord Robert Cecil in seiner Rede in der Albert Hall vom 13. Juni 1919.)

Von fast allen wird heute zugegeben, daß der Friedensvertrag, den Deutschland in Versailles im Juli 1919 annahm und der nach der Absicht der „Alliierten und Verbündeten Mächte" den Zustand der ruhenden Feindseligkeiten durch einen „sichern, gerechten und dauernden Frieden" ersetzen sollte, praktisch seinen Zweck nicht erreicht hat. Ein gerechter und dauernder Friede würde bewirkt haben, daß der Kampf endgültig aufhörte, daß die Kriegslasten verschwänden, daß die früheren Feinde sich versöhnten, daß freundliche Beziehungen wieder aufgenommen würden, daß der Wohlstand in etwa wieder zurückkehrte und daß alle Anstrengungen einmütig dahin gingen, eine Wiederkehr des Krieges zu vermeiden. Wie weit sind wir von all diesen erstrebenswerten Wirkungen entfernt! Der Kampf ist im nahen und fernen Osten chronisch gewesen seit dem Tage, an dem der Krieg „endete". Die Kriegslasten der siegreichen Völker sind drei- und vierfach

[1] Dieser Artikel erschien zuerst in der letzten Dezembernummer der von den englischen Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift Month. Wenn auch vielleicht einzelne Gedanken von einem Deutschen eine andere Fassung erhalten hätten, so enthält der Artikel doch so viel Beachtenswertes, daß wir es für angebracht hielten, ihn auch unsern deutschen Lesern mit Erlaubnis des hochw. Verfassers in Übersetzung vorzulegen. Die Schriftleitung.

so groß als vor dem Siege. Kein Versuch wird gemacht, Freundschaft an die Stelle der Feindschaft zu setzen. Es gibt kein Land, das nicht in einer verzweifelten ökonomischen Lage wäre. Und endlich sieht man nirgendwo ein ernstes Bestreben, seine geistige Verfassung zu ändern und die Methoden abzuschaffen, aus denen der Krieg geboren wurde. Nachdem man im Vertrag dem allgemeinen Wunsche der Völker nach einem dauerhaften Frieden gehuldigt, indem man den Völkerbund gründete, widmeten die Hohen Kontrahierenden Parteien in dem Rest des Dokumentes alle ihre Kräfte dem Bestreben, sich selbst zu vergrößern und die Vernichtung des Feindes vollständig zu machen. All die Hunderte von „Enthüllungen", die aus bester Kenntnis der Verhandlungen in Versailles geschrieben wurden, erzählen dieselbe Geschichte. Bei den Delegierten des Friedenskongresses hat der Krieg keine Änderung des Ausblickes in die Zukunft gebracht. Für General Smuts, einen der wenigen Christen unter ihnen, war Paris „ein Ort der Enttäuschung, zuweilen fast der Verzweiflung, ein siedender Kessel der menschlichen Leidenschaft und der Habgier". Die Leidenschaft wollte Rache, die Habgier „Reparationen", und nichts anderes als nackte Selbstsucht, egoistisch und kurzsichtig, und daher nicht wirklich wohltuend, beherrschte die Diktatoren des Vertrages. Präsident Wilson war da, aber sein Einfluß hörte auf mit der Errichtung des Völkerbundes; von diesem Augenblicke an war der Geist, der aus seiner Antwort auf die päpstliche Friedensnote sprach, ganz sichtbar verschwunden. „Kein Friede", so hatte damals Wilson gesagt, „kann sich mit Sicherheit auf politische und ökonomische Einschränkungen stützen, die bezwecken, einzelne Nationen zu bereichern und andere zu verkrüppeln oder in ihrer Entwicklung zu hindern, oder auf Strafmaßnahmen irgendwelcher Art oder auf irgendeine Form von Rache und bewußter Verletzung." Nachdem er dann noch einmal auf die Reinheit der Absichten Amerikas im Kriege hingewiesen und einen Unterschied gemacht zwischen der Kaiserlichen deutschen Regierung und dem falsch geführten deutschen Volk, fuhr der Präsident fort: „Strafmaßnahmen, das Zerreißen von Reichen, die Errichtung selbstsüchtiger und ausschließender Verbände halten wir für unangebracht und letztlich schlimmer als nutzlos; sie sind keine passende Grundlage für irgendeinen Frieden, am wenigsten für einen dauernden Frieden." In Versailles aber war der erste und letzte Gedanke der Friedensstifter fast nichts anderes als Strafmaßregeln, die Zerstückelung von bestehenden Reichen, die Zerstörung der ökonomischen Stärke des Feindes, die Errichtung der eigenen Oberherrschaft in Europa

auf Kosten der Gegner. Dagegen dachte man nicht daran, ein neues System der internationalen Beziehungen anzufangen, was doch vorher so laut als das endgültige Ziel des Krieges von den Staatsmännern der Alliierten bezeichnet worden war. Die Friedensbedingungen waren in mancher Beziehung so, wie sie vielleicht ausgefallen wären, wäre der Krieg durch einen preußischen Sieg beendet worden. Aber wir glauben nicht, daß die Deutschen so blind gewesen wären, den ökonomischen Ruin der Feinde mit der Forderung einer gewaltigen Kriegsentschädigung zu verbinden.

Wie kam es, daß dieser kolossale Irrtum von solch fähigen Leuten wie den „Großen Vier" und ihren zahlreichen Sachverständigen gemacht werden konnte? Wenn Deutschland bezahlen sollte, dann mußten die deutschen Arbeiter leben, denn die Gelder mußten durch ihre Arbeit beschafft werden. Wenn es aber mehr Reichtum erwerben mußte, als es zur Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse brauchte, dann mußte es auf den Weltmärkten Erfolg haben, und zwar größeren als seine Konkurrenten. Das ist das ABC der Volkswirtschaft. Trotzdem bestanden die Alliierten und namentlich Frankreich darauf, daß Deutschland ruiniert werden müsse, daß ihm seine Schiffe genommen, sein Handel fast ganz vernichtet werde, und daß die Blockade fortgesetzt werde, um zu verhindern, daß nicht nur Rohmaterialien, sondern auch Nahrungsmittel ins Land kämen. Zu einer Zeit, wo die Alliierten in ihrem eigenen Interesse jede Anstrengung hätten machen sollen, die vernichteten Industrien der unterlegenen Völker wieder aufzubauen, wurde die schreckliche Waffe der Blockade weiter mit Strenge benutzt, obwohl der Oberste Kriegsrat in Versailles den Zentralmächten die Versicherung gegeben hatte, „daß alles den Umständen nach Mögliche geschehen solle, um sie mit Nahrungsmitteln zu versorgen und die schreckliche Not, die an manchen Orten sogar ihr Leben bedroht, zu lindern" [1]. Zwar hieß es im Artikel 26 des Waffenstillstands, daß „die von den Alliierten und ihren Verbündeten festgesetzten Bedingungen der Blockade unverändert bestehen bleiben sollten". Es ist auch wahr, daß diese Bedingungen von den Deutschen angenommen wurden. Aber sie appellierten sofort an Präsident Wilson und wiesen darauf hin, daß die Übergabe der Kauffahrteischiffe zugleich mit der Blockade es unmöglich machen würde, Deutschland mit Nahrungsmitteln zu versorgen, und daß dadurch Millionen von Männern, Frauen und Kindern dem Hungertode geweiht seien. Der Erfolg war der

[1] Zitiert von Wilson in einer Ansprache an den Kongreß am Waffenstillstandstag, den 11. November 1918.

oben angegebene Entschluß des Obersten Kriegsrates, der aber nicht hinderte, daß die Blockade — eine Waffe, deren Anwendung die Moralisten nur in äußersten Fällen als erlaubt mit Widerstreben anerkennen — noch für Monate nach dem Waffenstillstand fortgesetzt wurde. Im März 1919 gab Churchill im Parlament zu, daß „diese Waffe des Aushungerns gegen die Frauen und Kinder, gegen die Alten, Schwachen und Armen sich richtet", und trotzdem sprach er sich für die Fortsetzung ihrer Anwendung aus. In den Erörterungen, die der Unterzeichnung des Versailler Vertrages vorausgingen, beklagten sich die Deutschen bitter über die Verlängerung dieser grausamen Behandlung, aber man sagte ihnen ganz unverblümt, daß man sie damit bestrafen wolle[1]. Es scheint uns ganz ausgeschlossen, für diese Barbarei eine Rechtfertigung zu finden. Zur selben Zeit überschwemmte man die Welt mit humanitären Appellen, die Kinder vor den Folgen dieser künstlich geschaffenen Hungersnot zu retten, Appelle, die auch heute noch gemacht werden und auch heute noch dringend notwendig sind. Die Alliierten Regierungen — dabei müssen wir die Vereinigten Staaten ausnehmen — waren die Urheber gerade der Übel, um deren Heilung man die Untertanen derselben anflehte. Sie verlängerten dadurch nicht nur das schreckliche Kriegselend, indem sie sich selbst den ökonomischen Gewinn entgehen ließen, den die Rückkehr zum Wohlstande in Europa ihnen geben würde. Sie verminderten zudem die Einnahmequellen ihrer eigenen Bürger, die selbst schwer vom Unglück heimgesucht waren. Die Blockade ist inzwischen aufgehoben, aber die Hungersnot hält noch an. Amerika, das für den Vertrag von Versailles keine Verantwortung übernahm, hat sich mit christlichem Großmut bemüht, die Not zu lindern. Während des Winters 1919/20 hat das Amerikanische Hilfskomitee in Zentraleuropa sechs Millionen Kinder am Leben erhalten. Am Anfang des Jahres 1921 berechnete Herr Hoover, der Fürst unter den Organisatoren, daß noch dreieinhalb Millionen Kindern die einmalige tägliche Sättigung fehlte, die ihnen die amerikanische Hilfe verschaffte. Seitdem ist die russische Hungersnot dazu gekommen, und der Hilferuf an die verhältnismäßig gut gestellten Völker ist noch dringender geworden. Der Heilige

[1] „Wenn die Alliierten und Verbündeten Mächte Deutschland eine Blockade von außergewöhnlicher Strenge auferlegt haben ... so geschieht das wegen des verbrecherischen Charakters des von Deutschland begonnenen Krieges und wegen der von ihm bei der Durchführung desselben angewandten barbarischen Methoden." Antwort auf die Bemerkungen der deutschen Delegierten zu den Friedensbedingungen.

Vater hat bei diesem edlen Werk durch Wort und Beispiel geholfen, und die Vertreter anderer religiöser und weltlicher Körperschaften haben mit großem Eifer an demselben Werke gearbeitet. Man kann sogar sagen, daß diese Betätigung der liebenden Teilnahme der einzige tröstende Zug ist, der in dieser traurigen Zeit der Enttäuschungen, die dem Kriege gefolgt ist, sich gezeigt hat, und zwar einer, der mit dem politischen Verhalten der verschiedenen Regierungen so sehr im Widerspruch steht, daß er das vollständige Versagen des demokratischen Prinzips beweist. Das Diktatorentum, welches die Kriegsbedingungen veranlaßt hatte, wurde mit solch traurigen Folgen auch nach dem Kriege noch beibehalten. Die Politiker haben dabei ohne Zweifel irgendein entsprechendes politisches Ziel im Auge gehabt, aber kein politischer Vorteil kann einen Ersatz bieten für die tatsächlichen Folgen. Die Rückkehr des wahren Friedens und des Wohlstandes wurde durch diese Strafmaßregeln auf unbestimmte Zeit hinausgeschoben; denn diese trafen ihrer Natur nach nicht die, und konnten sie auch nicht treffen, die man als die eigentlich Schuldigen ansah. Hat der Kaiser oder das Oberkommando wegen der Blockade ein einziges Mal auf eine Mahlzeit verzichten müssen? Die würdevolle Klage, die der deutsche Vertreter, Graf Brockdorff-Rantzau, auf der Versailler Konferenz aussprach, war leider nur zu berechtigt:

„Ich will nicht Vorwürfe mit Vorwürfen beantworten.... Verbrechen im Kriege mögen unverantwortlich sein, aber sie werden begangen im Ringen um den Sieg und in der Verteidigung des nationalen Bestandes, wenn die Leidenschaften der Menschen geweckt sind, die das Gewissen der Völker abstumpfen. Die Hunderttausend von Nichtkriegern aber, die seit dem 11. November wegen der Blockade zugrunde gegangen sind, wurden getötet mit kalter Überlegung, nachdem unsere Gegner gesiegt hatten und der Sieg ihnen sicher war. Denken Sie daran, wenn Sie von Schuld und Strafe sprechen."

Wenn heute noch das Wirtschaftsleben Europas ruiniert ist, wenn das physische Leben so vieler Millionen seiner Einwohner schwer gelitten, wenn in den Herzen der Überlebenden ein finsteres Gefühl des Hasses und ein tiefer Wunsch nach Rache sich festgesetzt hat, wenn wir selbst in mannigfacher Weise von dem Rückschlag dieser Übel zu leiden haben, so haben wir das hauptsächlich jener falsch geleiteten Politik zu verdanken, die fortfuhr, einen gebrochenen und entwaffneten Feind in der Person derjenigen zu schlagen, die am meisten hilflos und am unschuldigsten waren.

Der Psychologe, der nach einer Erklärung für diesen kolossalen Irrtum sucht (denn wir nehmen an, daß die Alliierten nicht wirklich all das beabsichtigten, was die Blockade tatsächlich herbeigeführt hat), wird sie in der Haßkultur finden, die von den Autoritäten auf beiden Seiten von Anfang des Krieges an eifrig gepflegt wurde. Eine der schwersten Anklagen gegen den Krieg, wie er tatsächlich geführt wird, ist die von beiden Seiten empfundene Notwendigkeit, die Moral ihrer Anhänger durch systematische Verbreitung von Falschheiten über den Gegner aufrechtzuhalten. Der Streitpunkt soll so klar und bestimmt als möglich hingestellt werden, damit nicht durch Zweifel an der guten Sache der Widerstand geschwächt werde. Darum muß die eine Seite ganz weiß und die andere ganz schwarz gemacht werden. Der Feind muß als der Urheber jeder erdenklichen Grausamkeit hingestellt werden, als einer, der jedes menschliche Recht verletzt hat, als ein menschliches Ungeheuer, denn sonst wird das gehässige Handwerk des Tötens und Sich-töten-lassens von gutmütigen Menschenwesen nicht unternommen. So verbreiteten die Deutschen beim Anfang des Krieges Gerüchte über belgische Grausamkeiten[1], um ihre eigene Rechtsverletzung des Einrückens in Belgien zu verdecken. Bald wurden diese zurückbezahlt durch Berichte über deutsche Grausamkeiten, und so ging das Spiel weiter bis zum Ende des Krieges. Um die Soldaten abzuhalten, sich leicht dem Feinde zu ergeben, erzählte man auf beiden Seiten von der grausamen Behandlung der Gefangenen durch den Feind, und alles, was zugunsten des Feindes sprach, wurde unterdrückt. Hätte man das nicht getan, dann hätte der Krieg kein Jahr lang gedauert, viel weniger vier. Ein Beweis ist die Tatsache, daß schon am ersten Weihnachtsfeste die Soldaten in den vordersten Gräben bereit waren, zu fraternisieren. Die Deutschen mußten überzeugt werden, daß sie von einem Ring skrupelloser Rivalen angegriffen seien, die es auf ihren Untergang abgesehen hatten; die Alliierten auf der andern Seite, daß sie gegen eine Tyrannei kämpften, deren Ziel die Unterwerfung der Welt sei. Der Feind wurde auf beiden Seiten als eine geschlossene Einheit dargestellt, die von einem einheitlichen bösen Ziele geleitet sei. Unter der Zensur der Presse durfte auf beiden Seiten nichts erscheinen, das die Reinheit der Motive in Frage stellen konnte, und alles,

[1] Diese wurden in der Folgezeit durch unparteiische Nachforschungen von deutscher Seite widerlegt, ebenso wie viele der von den Deutschen erzählten Grausamkeiten als falsch nachgewiesen wurden. Dabei bleibt bestehen, daß manche Grausamkeiten auf beiden Seiten vorkamen.

wahr oder falsch, durfte gedruckt werden, wenn es nur dazu diente, den Charakter des Feindes anzuschwärzen[1]. Man konnte bemerken, daß der Wunsch, das Böse vom Gegner zu glauben, am stärksten bei denen war, die am wenigsten mit ihm zu tun hatten; der Kult des Hasses fand seine glühendsten Anhänger bei den Rednern und Schreibern, die zu Hause geblieben waren. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die in führender Stellung Stehenden den Einfluß der Kriegsatmosphäre geradesogut wie die andern an sich verspürten; jedenfalls blieb der Einfluß bei ihnen bestehen, auch als der Krieg vorbei war, und machte aus dem, was ein Frieden der Verhandlung und der Übereinkunft hätte sein sollen, einen Frieden, der mit dem Schwert in der Faust diktiert war und darum unbeständig ist.

Man darf das Gesagte nicht so verstehen, als wollten wir sagen, daß das patriotische Motiv allein ungenügend sei, die Kämpfer stark genug zu machen, sich den Schrecken eines modernen Krieges auszusetzen. Wir wollen nur sagen, daß *tatsächlich* die rivalisierenden Mächte es für notwendig fanden, das patriotische Motiv durch eine organisierte Propaganda zu unterstützen, welche zum großen Teil unwahr war. Wir sagen auch nicht, daß der Tadel gleichmäßig beide Seiten trifft. Wir glauben auch heute noch, daß die politische Philosophie der deutschen Militaristen die Vernichtung der menschlichen Rechte und Freiheiten zur Folge hat, sowohl innerhalb als außerhalb des Staates, der dieser Theorie folgt. Aber die Flut der Nachkriegs-Literatur mit ihren Enthüllungen hat uns Grund gegeben, zu zweifeln, ob das Verhältnis so klar lag, wie wir das anfangs glaubten. Es gab Militaristen bei jeder Nation, Leute, die den Krieg für eine „biologische Notwendigkeit" hielten, die die Vergrößerung ihres eigenen Landes auf Kosten anderer erstrebten, die die fremden Märkte ausschließlich zu beherrschen suchten und sich rüsteten, ihre Forderungen mit Gewalt durchzusetzen. Solche Leute regierten nicht nur in Deutschland, sondern auch in andern Staaten. Wer konnte z. B. von der Regierung Serbiens oder von der Rußlands eine hohe politische Moral erwarten? Das ganze internationale System Europas — ein bewaffnetes Kriegslager mit funkelnden Bajonetten — bedeutete seit Generationen den Krieg. Das sog. Gleichgewicht der Mächte war vom gegenseitigen Mißtrauen erzeugt und durch geheime Intrigen am Leben erhalten. Gleich zu Anfang des Krieges wurde uns von Asquith gesagt[2], daß man ihn unter-

[1] Wir erinnern hier an den Sturm, den der Brief Lansdownes vom 29. November 1917 erregte, und doch liest er sich heute wie ein Dokument des einfachsten gesunden Menschenverstandes. [2] Rede in Dublin vom 25. September 1914.

nommen habe, um dieser unerträglichen Lage ein Ende zu machen, daß man „an die Stelle der Gewalt, an die Stelle der sich eifersüchtig bekämpfenden Konkurrenz, der Staatengruppierungen und Allianzen und des zweifelhaften Gleichgewichtes eine wahre europäische Gemeinschaft setzen wolle, die sich gründe auf der Anerkennung gleicher Rechte und durch den Willen aller errichtet und auferlegt werde". Als Amerika noch neutral war, gab Präsident Wilson zu, daß nicht eine einzelne Tat den Krieg verursachte; letztlich sei das ganze europäische System in einem tieferen Sinne für den Krieg verantwortlich mit der Verbindung seiner Allianzen und Verständigungen, seinem komplizierten Netz von Intrigen und Spionage, das unfehlbar die ganze Völkerfamilie in ihren Maschen gefangen habe. Es ist sehr wahrscheinlich, obwohl man keiner offiziellen Nachricht trauen kann, daß es tatsächlich Rußland war und nicht Deutschland, das letztlich den Krieg herbeisehnte und den Ausbruch des Kampfes beschleunigte.

Wir haben daher allen Grund, sowohl im Interesse der Wahrheit als der Liebe, uns frei zu machen von der Kriegsstimmung, aus der heraus der Friede geboren und diktiert wurde. Vom Anfang des Krieges an sind wir dafür eingetreten, daß jedenfalls das deutsche Volk nicht für den Krieg verantwortlich ist, was immer man auch von seiner Regierung sagen mag. Man mag die deutsche Philosophie, die den Staat über das moralische Gesetz setzt, verabscheuen; aber sie ist nicht ausschließlich preußisch, und sicher wird diese Häresie nicht von den mehr als zwanzig Millionen Katholiken angenommen, die in Deutschland wohnen. Von dieser Überzeugung ausgehend, bemühten sich manche Vertreter der Alliierten, es klar zu machen, daß sie nicht Deutschland bekämpften, sondern den preußischen Geist. Als Beispiel möge Präsident Wilson dienen. In der Rede, in der der Krieg gegen Deutschland erklärt wurde, sagte er: „Wir haben keinen Streit gehabt mit dem deutschen Volk. Für dieses haben wir kein anderes Gefühl als das der Freundschaft und Sympathie. Es war nicht sein Entschluß, dem seine Regierung Folge gab, als sie in den Krieg eintrat. Es geschah nicht mit seiner vorherigen Kenntnis und Billigung." Drei Monate später sagte er wiederum: „Wir sehen jetzt klar, wie wir es schon vor unserem Eintritt in den Krieg sahen, daß wir nicht Feinde des deutschen Volkes sind und daß dieses nicht unser Feind ist. Sie waren nicht die Urheber dieses häßlichen Krieges und wünschten ihn auch nicht. Sie wollten auch nicht, daß wir in diesen hineingezogen würden, und wir haben ein unbestimmtes Bewußtsein, daß wir für ihre Sache kämpfen, geradesogut wie

für unsere eigene, wie sie eines Tages einsehen werden.“ Endlich, am 4. Dezember, bestand er darauf, „daß dieser Krieg nicht durch eine Strafmaßnahme irgendeiner Art beendet werden solle, daß kein Volk beraubt oder bestraft werden dürfe, weil die unverantwortlichen Führer eines einzelnen Landes sich eines schweren und großen Unrechts schuldig gemacht haben“.

In keinem bekannten modernen Lande, am wenigsten in Deutschland, hat das Volk etwas Ausschlaggebendes in der auswärtigen Politik zu sagen. Die Führer der großen Demokratien, bei denen die wichtigen Fragen angeblich nach dem Willen des Volkes entschieden werden, haben tausend Wege, um die öffentliche Meinung dahin zu bringen, wohin sie sie wünschen. Es kommt hinzu, daß die Deutschen ihre Führer, unter denen es zum Kriege kam, absetzten, daß sie die Dynastie vertrieben, deren Ehrgeiz ihn hervorrief, daß sie die Verfassung, die eine Willkürherrschaft möglich machte, in Stücke schlugen und eine ganz demokratische Regierungsform annahmen. Man sollte doch annehmen, daß sie damit alles getan haben, um die von den Alliierten für ihre Aufnahme in die Gemeinschaft der Völker gestellten Bedingungen zu erfüllen. Aber leider behandelte man, wie uns scheint, die deutsche demokratische Republik genau so, wie man das autokratische deutsche Kaiserreich behandelt haben würde. Das Volk, das von der Kaiserlichen Regierung unterworfen und getäuscht wurde, sollte bestraft werden für die Sünden dieser Regierung. Man nahm an, daß keine Änderung der Gesinnung und des Herzens mit dem fundamentalen Wechsel der Regierungsform verbunden sei. Der Haß und das Mißtrauen, den das militärische Kaiserreich erregt hatte, wurde ausgedehnt auf die, welche dieses Reich für immer abgeschafft hatten. Es scheint wohl, wie wir bereits vermuteten, daß die Friedensdelegierten selbst ein Opfer der Leidenschaften geworden waren, die sie zur Förderung des Krieges erregt hatten. Ihre Völker würden keinen Frieden geduldet haben, der nicht zugleich eine Strafe gewesen wäre. Die klugen Bitten des Papstes um einen Frieden auf Grundlage vollständiger und gegenseitiger Vergebung des Unrechts traf taube Ohren. Der Hinweis des damals noch neutralen Präsidenten Wilson, daß der einzig dauerhafte Friede nur „ein Friede ohne Sieg“ sein könne, und die dafür angeführten Gründe klingen heute wie eine Prophetie. „Sieg“, so sagte er, „würde einen Frieden bedeuten, der dem Verlierer aufgezwungen würde, mit Bedingungen eines Siegers, die dem Unterlegenen auferlegt werden. Er würde als Verdemütigung aufgenommen werden, als Zwang, als ein unerträgliches Opfer. Er würde einen Stachel zurücklassen, einen Groll,

ein bitteres Andenken; auf solchen würden die Friedensbedingungen nicht dauernd ruhen können, das wäre ein Fundament aus Flugsand. Nur ein Friede zwischen Gleichgestellten kann dauern — nur ein Friede, dessen Grundsätze Gleichheit und gemeinsame Anteilnahme an dem gemeinsamen Nutzen sind." Der diktierte Friede aber ist eine Fehlgeburt und zeigt kein Zeichen, daß er jemals besser werden wird.

Es mag ein hartes Wort für unsere französischen Freunde sein, aber es ist ein wahres Wort, daß kein Friede in Europa bestehen kann, bis sie und die Deutschen Freunde werden. Gegenwärtig wird Deutschland am Boden gehalten, aber das kann nicht für immer geschehen. Die Kosten für die Aufrechterhaltung dieser bewaffneten Suprematie, umgerechnet in die sich aus ihr ergebende ökonomische Verwirrung, sind bedeutend größer als alle finanziellen Vorteile, die sich daraus ergeben. Trotz seiner Entwaffnung wird Deutschland wegen seiner großen Volksvermehrung eine Drohung für Frankreich bleiben. Darum hat dieses Land durch Briand in Washington offen seine Furcht ausgesprochen und glaubt sich gezwungen, ein Heer zu unterhalten, das bedeutend größer ist als in der Zeit vor dem Kriege. Deutschland wird im Verlaufe der Zeit nicht schwächer werden, und Frankreich mit seiner kleineren und nicht zunehmenden Bevölkerung nicht stärker. Wäre es nicht ein reines Gebot der Klugheit, mit ihrem Feinde jetzt zum Frieden zu kommen? Welchen Vorteil kann man jetzt oder in der Zukunft von einer Fortsetzung der feindlichen und mißtrauischen Haltung erwarten? Es ist töricht zu hoffen, daß der Verlauf der Zeit mit den bestehenden Friedensbedingungen aussöhnen wird. Im Gegenteil, sie werden als ein beständiger Reiz wirken, den alten militaristischen Geist, das Verlangen und den Wunsch nach Rache lebendig zu erhalten. Die deutschfeindliche Presse ist beständig daran, Deutschland wegen angeblicher Nichterfüllung der Friedensbedingungen zur Rede zu stellen. Ob die angeführten Tatsachen stimmen, wissen wir nicht, die Presse ist keine sichere Erkenntnisquelle; aber es wäre wunderbar, wenn es nicht der Fall sein sollte. Wenn uns solche Bedingungen auferlegt wären, von denen wir fühlen, daß sie ungerecht sind, wenn wir für Verbrechen bestraft würden, die von andern begangen sind, wenn wir beständig des Verrates und des Betruges angeklagt würden, ich glaube, wir würden nicht anders handeln.

Die, welche den Frieden in der ersten Hälfte des Jahres 1919 machten, können vielleicht entschuldigt werden wegen ihres Mangels an Weitblick und wegen ihrer Beschränkung auf selbstsüchtige Ziele, wie ich bereits gesagt

habe. Aber heute, wo die gegenseitige politische und ökonomische Abhängigkeit der Völker klar erkannt ist, besteht weniger Entschuldigungsgrund, wenn man in dieser selbstmörderischen Haltung verharrt. Der Weg zur Heilung Deutschlands vom Militarismus besteht darin, daß man die Elemente seiner Bevölkerung, die die Militärherrschaft endgültig zurückweisen, d. h. die gegenwärtige Regierung und die, welche sie am Ruder halten, unterstützt und sich auf ihre Seite stellt. Die deutschen Delegierten wiesen bei ihrem Widerspruch gegen den Vertrag darauf hin, daß in ihrem Statut für die Errichtung eines Völkerbundes sich ein Paragraph über die Beschränkung der Bewaffnung findet, der größere Sicherheit gewährt als der tatsächlich angenommene. Man hat darauf hingewiesen, daß Deutschland innerhalb des Völkerbundes viel wirksamer kontrolliert und durch dessen Mitglieder in Schach gehalten werden könne als außerhalb desselben. Wenn wir warten wollen, bis in Deutschland sich keine Stimme mehr für militärische Rüstung erhebt, bis alle 60 Millionen zugeben, daß sie gesündigt haben, und die Rute küssen, die sie schlägt, können wir bis zum Ende der Zeiten warten. Der Vorwand, daß wir von den Zwangsmaßregeln nicht ablassen dürfen, bis Europa wieder mehr ins Gleichgewicht gekommen ist, ist töricht. Denn wir sehen, daß die Unbeständigkeit gerade durch diese Maßregeln veranlaßt ist. Es wäre doch viel besser, wenn die, welche den Krieg machten und erlitten, auch den Frieden machten und sich dessen erfeuten, statt den Frieden als ein Ideal in weiter Ferne zu suchen, das man erst ins Auge fassen kann, wenn Europa wieder in einem normalen Zustande ist.

Um das zu erreichen — ein Gut von so gewaltiger Größe —, müssen wir Opfer bringen. Mit andern Worten, wir müssen das aufgeben, was wir unter andern Umständen gern behalten würden. Wir dürfen nicht auf allen unsern Rechten bestehen, wir müssen Unrecht vergeben. Wir müssen auf Reparationen verzichten. Die Haltung, die wir für die Zwecke des Krieges angenommen hatten, daß nämlich unsere Gegner in allem sowohl bei Beginn als bei Fortsetzung der Feindseligkeiten im Unrecht waren und wir überall im Recht, müssen wir aufgeben. Wir müssen der Tatsache ins Auge schauen, daß die modernen Völker untereinander abhängig sind, so daß die Krankheit des einen die andern ansteckt. Was immer wir verlieren durch Austilgung der Schulden an uns, wird in weit größerem Maße gewonnen durch die Wiederherstellung des Friedens und freundlicher Beziehungen. Wir können tatsächlich unsern Wohlstand nicht wiedergewinnen, es sei denn, wir machen auch unsere früheren Feinde wohlhabend.

So vereinigt sich das eigene Interesse mit der Liebe, um auf eine vollständige Versöhnung hinzudrängen. Falsche Philosophien und falsche Ideale werden jedem Volke gepredigt. Jingos, Junker, Chauvinisten stimmen darin mit den Bolschewisten überein, daß sie das Christentum aus den internationalen Verhandlungen ausschließen wollen. Es ist die Aufgabe der Christen aller Länder, ihrem Haupte zu folgen und zu erklären, daß der Krieg, diese letzte Waffe der verletzten Gerechtigkeit, nicht länger als ein Mittel des kommerziellen Angriffs und als eine Waffe der Politik benutzt wird. Die Freude an der Gewalt und die Freude an Reichtum, Imperialismus und Habgier sind die tiefsten Wurzeln des Krieges. Wir brauchen daher sowohl einen politischen als einen ökonomischen Völkerbund, um durch gemeinsame Anstrengung alle Auswüchse dieser Übel zu bekämpfen. Die wahre Aufgabe jedes Staates ist es, seinen Gliedern Sicherheit, Ordnung und andere zeitliche Wohltaten zu verschaffen, sicher aber nicht ihrem Stolz und ihrer Gier zu dienen. Als die Nationen noch durch die herrschenden Dynastien symbolisch vertreten waren, haben die ehrgeizigen Bestrebungen der Monarchen nach Macht und Land zahlreiche Kriege veranlaßt, aber diese Kriege brachten den Völkern keinen Gewinn. Und als der Handel ein Gegenstand der Sorge des Staates wurde, begann der Kampf um die Märkte der Welt; Reichtum und Macht wuchsen, aber das Los der großen Mehrzahl des Volkes wurde schlimmer und schlimmer. Das Wachsen des englischen Reiches z. B. am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts fiel zusammen mit einer schrecklichen Erniedrigung und einem großen Elend der arbeitenden Bevölkerung dieses Landes.

Für alle die, welche die Frage des Weltfriedens sub specie aeternitatis betrachten, wie es doch alle Christen tun sollten, von einem übernationalen und überzeitlichen Standpunkt aus, bietet die heutige Welt einen traurigen und verwirrenden Anblick: es ist ein trauriges Schauspiel, zu sehen, wie die verschiedenen Gruppen der einen Menschenfamilie sich bestreben, in wasserdicht abgeschlossenen getrennten Nationalitäten zu bestehen und eine unmögliche Unabhängigkeit voneinander zu bewahren, wie sie ihre Sicherheit und ihren Wohlstand zu erreichen suchen, indem sie sich auf ihre eigenen Kräfte stützen, wie sie ihr Leben verlieren (aber nicht im Sinne des Evangeliums), um es zu retten, und dabei in internationaler Ordnung so rückständig sind wie ein Lager der Goldgräber in der Wildnis. Den Grund davon kennen wir. Die Menschheit hat sich von der von Gott eingesetzten Kirche getrennt und damit sich losgerissen von einer klaren

und sichern Moral und von dem Hindernis und der Sanktion geistlicher Strafen. Der Sinn für die menschliche Brüderlichkeit, die durch die Vereinigung in Christus ihren Wert erhielt, und der Glaube an eine himmlische Heimat wurde verdunkelt. So kam es, daß irdische Güter eine ungebührende Bedeutung erlangten. Der Mammon regierte, ungehindert von Gewissensbissen, und er schuf sich eine eigene Religion. Wenn aber der Mammon regiert, dann sind Moloch und Mars seine Hauptminister. Die Schwachen und Hilflosen aber, die Frauen, Kinder und Armen, werden auf dem Altare des Reichtums geopfert, und man entfaltet die Fahne, nicht um Unrecht wieder gutzumachen und Verbrechen zu bestrafen, sondern um den Weg für den Handel zu bereiten.

Zu diesem traurigen Zustand ist die entchristlichte Welt gekommen. Der schauerliche Krieg, der die Wohnungen vernichtete, das Eigentum zerstörte, die Zivilisation zurückschraubte, der Religion Schranken setzte und neben viel Selbsthingabe und Heroismus auch alles Gemeine und Brutale in der Menschennatur zur Entfaltung brachte, dieser Krieg ist die logische Folge des Kampfes um nationale Interessen ohne die Rücksicht auf das moralische Gesetz. Nur ein gefühlloser und gedankenloser Mensch kann ohne Schauer an einen zweiten Krieg denken.

Aber es wird sicher zu einem neuen und zu einem schlimmeren kommen, wenn nicht der gesunde Sinn der Menschheit Mittel ergreift, um ihn zu verhindern. Die Menschen organisieren für den Krieg, sehen ihn voraus und bereiten ihn vor. Die, welche vom Kriege Vorteil haben, die glauben, daß er ihnen mehr Geld und mehr Macht bringt, haben Pläne und treffen Vorbereitungen, um den Krieg erfolgreich zu machen — und unausbleiblich. Sie werden Allianzen dulden, die ihnen Zeit geben, den Krieg vorzubereiten, aber sie machen kein Bündnis, das den Krieg verhindert. Das muß also die Aufgabe derer sein, die am Christentum noch nicht verzweifelt haben, die wissen, daß das Reich Gottes noch in sein Eigentum kommen muß, und die, denen daran gelegen ist, daß das zur Wirklichkeit werde. Jemand hat gesagt, daß die moralische Dampfkraft, ebenso wie die physische, eine Maschinerie braucht, um wirksam zu werden. Daher besteht wirklich eine Notwendigkeit für einen Bund der Völker.

Wir brauchen hier nicht die Gründe für diesen Plan vorzubringen oder die dagegen vorgebrachten Einwände zu widerlegen. Als Theorie ist er bei vernünftigen Menschen heute nicht mehr ein Gegenstand des Disputierens, schon deswegen nicht, weil die einzig mögliche Alternative

das Wettrüsten und ein neuer Krieg ist. Wofür wir eintreten, ist die sofortige Aufnahme Deutschlands, Ungarns und Rußlands in den Völkerbund; das ist der erste Schritt zur Revision des Versailler Vertrages. Einer der Zwecke des Völkerbundes war, ein Mittel für gütliche Auseinandersetzung zu bieten, falls ein Punkt dieses oder eines der andern Verträge sich als unpraktisch und als dem gemeinsamen Interesse schädlich herausstellen sollte[1]. Wir können es uns nicht nur leisten, den Versailler Vertrag zu revidieren, sondern wir müssen es tun im Interesse der Gerechtigkeit. In einem nach der Unterzeichnung des Friedens erlassenen Manifest, das am 30. Juni 1919 veröffentlicht wurde, sagt General Smuts:

„Dieser neue Geist (der Großmut und Menschlichkeit) unter den Völkern wird die Probleme lösen, die Staatsmänner auf der Konferenz zu schwer fanden. Einige der Abkommen über Länderverteilung bedürfen der Revision. Man hat Garantien festgelegt, von denen wir hoffen, daß man bald finden wird, daß sie nicht in Harmonie stehen mit dem neuen friedlichen Geist und dem unbewaffneten Zustand unserer früheren Feinde. Man hat Strafmaßnahmen vorgesehen; aber eine ruhigere Überlegung wird hoffentlich den Schwamm der Vergessenheit darübergehen lassen. Man hat Wiedergutmachungen festgesetzt, die, ohne das Wiederaufleben der europäischen Industrie zu schädigen, nicht erzwungen werden dürfen, und es wird im Interesse aller liegen, sie erträglicher und gemäßigter zu machen. Man findet unzählige Nadelstiche im Vertrag, deren Qualen unter dem heilenden Einfluß der neuen internationalen Atmosphäre weniger gefühlt werden. Es sollte jetzt der wahre Frieden der Völker folgen und den Frieden der Staatsmänner vervollständigen und verbessern."

Der Vertrag ist schon geändert. Die Strafmaßnahmen sind nicht zur Ausführung gekommen. Der Kaiser ist noch nicht gehängt. Aber vieles bleibt noch zu tun übrig, bis der Friede gerecht ist, noch viel mehr, ehe er großmütig ist, und es lohnt sich, gerecht zu sein, und noch vorteilhafter ist es, sich großmütig zu zeigen.

Was wird aber aus Frankreich werden, wenn Deutschland im Bund der Völker ist und der Vertrag revidiert wird? Frankreich beherrscht die ganze Frage. Die gewaltigen Anstrengungen des Krieges haben das Land

---

[1] „Der Friedensvertrag muß beurteilt werden nach den Grundsätzen des Völkerbundes. Findet man, daß er kein Vertrag ist, auf dem man mit Erfolg einen Völkerbund aufbauen kann, dann muß man sich an den Bund wenden, um ihn zu ändern." (Lord R. Cecil, 13. Juni 1919.)

praktisch bankrott gemacht[1]. Es hat sich in große Ausgaben gestürzt, weil es darauf rechnete, daß Deutschland seinen Verlust bezahlen würde. Aber man hat noch nicht eingesehen, daß ein Deutschland, das Reparationen bezahlen kann, nur ein Deutschland ist, das wieder zur Macht gekommen ist. Frankreich sehnt sich nach Sicherungen; denn zweimal in einer Lebenszeit hat es den eindringenden Feind vor den Toren von Paris gehabt. Aber weder Frankreich noch irgendein anderes Land kann Sicherungen finden außer in einem Bunde der Nationen. Was immer man sagen mag von „Beschränkungen der Souveränität" und andern damit gegebenen Opfern, die einzige wirkliche, jetzt erreichbare Sicherung ist eine internationale Verbindung. Das zweifelhafte Gleichgewicht der Mächte wird den Krieg nicht verhindern und reizt nur zum Wettlauf der Rüstungen an. Frankreich ist bereit, seine Rüstungen zu beschränken, wenn Amerika und England ihm Schutz gegen Deutschland versprechen. Warum tut es dies nicht, wenn es die Garantie all der fünfzig Staaten des Staatenbundes haben kann?

Friede ist die größte Wohltat für jeden Staat, und er ist es nicht weniger, weil er im Interesse aller liegt. Der Vertrag von Versailles — dieser Vertrag, von dem wahrscheinlich mit Rücksicht auf die religionslose Empfindlichkeit Clemenceaus jeder Hinweis auf Gottes Herrschaft und Vorsehung vorsichtig ausgeschlossen wurde, hat heute nach einer Probezeit von zwei und einem halben Jahre noch keinen Frieden geschaffen, sondern nur das Elend des Krieges verlängert. Er schreit nach Revision im Interesse des ökonomischen Wohlstandes der Welt und im Interesse des Christentums. Er muß einen ganz andern Geist atmen und höhere Ziele ins Auge fassen, wenn er Gottes Gerechtigkeit widerspiegeln soll, „durch den Könige herrschen und die Gesetzgeber befehlen, was Recht ist" (Spr. 8, 15).

Was würde mehr den Wünschen von Millionen Herzen entsprechen, mehr Hoffnungen wecken für die Rettung der trauernden Welt als eine Aufforderung an die deutsche Regierung, teilzunehmen an einer Konferenz eines Bundes aller Völker, um jede Spur des letzten Krieges aus der Welt zu schaffen, nicht nur die materiellen, sondern auch die moralischen, und jeden zukünftigen Krieg praktisch unmöglich zu machen?

[1] Und doch sind seine Steuern, auf den Kopf gerechnet, weniger als halb so hoch als in England: £ 9 2 *sh.* 6 *d.* gegen £ 22 10 *sh.*

Joseph Keating S. J.

Der Okkultismus von heute.

I. Was ist der Okkultismus?

Es ist eine bunte Schar, die unter dem Namen „Okkultisten" einherzieht. Karmaforscher, Odforscher und Pendelforscher, Biomagnetisten und Astrologen, Hellseher und Neumediumisten, Anthroposophen, Theosophen und Spiritisten, alle heißt man in Deutschland Okkultisten. Frankreich hat noch andere Formen wie Neugnostiker, Neupythagoreer, Neuplatoniker, Kabbalisten und Rosenkreuzer, Swedenborgianer und Martinisten, Theosophen von der Schule Blavatskys und unabhängige Okkultisten. Amerika liefert Neupsychologen, Psychometer und Hinduhypnotisten und anderes mehr. Einigkeit herrscht nicht unter ihnen, sondern vielfach erbitterte Gegnerschaft. Gemeinsam ist allen die Anerkennung geheimer Kräfte, das Streben, sie aufzudecken oder in sich zu entwickeln und dann sich dienstbar zu machen.

Der Okkultismus umfaßt Lehre, Schulung und Betätigung. Okkultist im Vollsinn des Wortes ist eigentlich nur der, welcher die verborgenen okkulten Kräfte nicht nur kennt, sondern sie auch beherrscht, und zwar auf der ganzen Linie, der Meister, der nicht nur Theosoph oder Anthroposoph ist, sondern auch das Schicksal aus den Sternen zu lesen versteht, hellsehend zurückschaut in die aller Geschichte vorausgegangene graue Vorzeit, für dessen Blick es keine hindernden Schranken gibt, vor dem das Innere der Menschen offenliegt, der seinen Astralkörper aussendet wohin er will, der die Zukunft sieht, als wäre es Gegenwart, der alle Krankheiten, seelische und körperliche, heilt durch bloße Kraft seines Willens, ein zweiter Apollonius von Tyana mit all den Wundern, die Philokratus ihm angedichtet. Da es aber solcher Meister, die zugleich der Ausbund aller stoischen Tugenden sein müssen, nur verhältnismäßig wenige geben kann, gestattet man den Ehrentitel Okkultisten auch solchen, die nur in einem besondern Zweige, z. B. der okkulten Heilkunde oder der Astrologie, der Psychometrie, dem Hellsehen, vor allem auch in der Philosophie des Okkultismus, der Theosophie oder Anthroposophie sich auszeichnet. Ja auch denen, die nur das redliche Streben zeigen, der neuen, wahren Geisteswissenschaft als gelehrige Schüler zu obliegen, wird der Name Okkultist zuerkannt. Dabei

ist nicht ausgeschlossen, daß in engeren Kreisen die Theosophen verächtlich von den Spiritisten reden, und jene wiederum von andern als des Okkultismus unwürdig, als satanische Schädlinge betrachtet werden, wie dies auf der Kasseler Tagung der deutschen Okkultisten im September 1921 geschah. Die Theosophen werden mit Madame Blavatsky sagen, im Westen habe keiner auch nur eine Ahnung davon, was wirklicher Okkultismus bedeutet.

Aber nicht nur dem Studium und der Betätigung verborgener Kräfte dankt der Okkultismus seinen Namen, sondern auch dem Schein des Geheimnisvollen, mit dem er sich umgibt. Er hat einen inneren Kreis von Adepten, die sich zum Schweigen verpflichten; ihnen allein verkündet er seine Geheimnisse, die Außenstehenden läßt er so viel von seiner Lehre kosten, als die „Hüter der Wahrheit" erlauben, wie Madame Blavatsky sich ausdrückt. Aber selbst den Eingeweihten wird, wie diese Dame bemerkt, nur selten ein Lehrer sein ganzes Wissen mitteilen. Der Okkultismus liebt es, sich hinzustellen als eine Lehre vom Geheimnisvollen, die geheim gehalten wird und geheim hält (scientia occulti, occultans et occultata). Wieweit Marktschreierei dabei im Spiele ist, bleibe dahingestellt.

Zu den Okkultisten aus Überzeugung gesellen sich solche, die vor allem Gewinn suchen. Schundverlage, die okkultistische Literatur unter die Massen werfen, schießen wie Pilze aus dem Boden. In Werbeflugblättern empfiehlt man sich für Nativitätsstellung und Horoskope, preist magische Spiegel und siderische Pendel an. In Broschüren lehrt man die Kunst, die schlummernden höheren Kräfte durch Yogiübungen, vor allem eurhythmisches, psychisches Atmen zu entwickeln, den magischen Blick, magnetisches Heilverfahren und Hellsehen; die Art, wie man Talismane und Amulette verfertigt, auch die Liebestränke fehlen nicht. Traumdeutung und Erzeugung von Wahrträumen, Chiromantie und Kristallomantie, kurz, das Zauberwesen des alten Heidentums scheint aus dem Dunkel verborgener Höhlen ans Tageslicht emporzusteigen.

Vom Okkultismus, den man unter die Menge wirft, unterscheiden sich wesentlich Bestrebungen, die wir füglich wissenschaftlichen Okkultismus nennen können. Er rechnet mit den okkultistischen Erscheinungen und Leistungen wie mit genügend gesicherten Tatsachen und sucht nur durch Beförderung systematischer Untersuchung das Gebiet desselben besser zu umgrenzen, die Erscheinungen zum Zweck einer einheitlichen Erklärung zu ordnen, und durch Hypothesen der Natur der okkulten Kräfte, die ihnen zugrunde liegen sollen, näher zu kommen. Von der Theosophie unterscheidet er sich, indem er ihre Lehren sich nicht zu eigen macht, vom Spiritismus,

indem er den Grund der Erscheinungen nicht in Seelen der Verstorbenen, sondern in den Seelen der Menschen selber sucht. Aber auch das Eingreifen anderer Geister kommt für diesen wissenschaftlichen Okkultismus nicht in Betracht; dabei bleibt es unklar, ob man die „dämonistische Hypothese“ nur von vornherein für ganz unwahrscheinlich hält oder ob man mit den Gegnern des Offenbarungsglaubens, ähnlich wie Dessoir in seinem „Vom Jenseits der Seele“, einfachhin das Dasein geistiger Substanzen leugnet. Zu den Vertretern eines solchen wissenschaftlichen Okkultismus haben wir Freiherrn von Schrenck-Notzing in seinen Schriften über Materialisationserscheinungen, Gerling, Konstantin Österreich und vor allem Rudolf Tischner in seinen Schriften über Okkultismus (1921) zu rechnen.

Obwohl diese Forscher die Fehlerquellen in der „mediumistischen“ Untersuchung wohl kennen und selbst die Unzuverlässigkeit mancher Medien hervorheben, zeigen sie doch gegenüber den Wünschen und Bedingungen, welche die Medien stellen, ein merkwürdiges, mit genauer Forschung doch kaum vereinbares Entgegenkommen, wie Dr. Bappert in seiner Kritik des Okkultismus mit Recht hervorhebt. Diese eigentümliche seelische Einstellung, verbunden mit der philosophisch in keiner Weise begründeten und zu begründenden aprioristischen Ablehnung jeder Geisterhypothese, zeitigt — milde gesagt — manche Sonderbarkeiten. Die Frage, ob nicht bewußter oder halbbewußter Betrug von seiten der Medien vorliegt, wird im Einzelfalle nicht ernstlich und entschieden genug gelöst. Dagegen werden Annahmen, die dem nüchternen Verstande als unglaublich, ja geradezu haarsträubend vorkommen, wie etwas ganz Naheliegendes betrachtet. Man schreibt infolgedessen den Medien die sonderbarsten und unerhörtesten Kräfte zu wie die, durch bloße Vorstellung und Wollen leblose Gegenstände in Bewegung zu setzen, ja sogar Stoff zu schaffen und nach der eigenen Vorstellung zu bilden. Es ist klar, daß ein solches Vorgehen dem Okkultismus der Menge, freilich ohne es zu wollen, Vorspann leistet. Die Hypothesen über einen möglichen „Telephonanschluß im Absoluten“ oder einer dauernden Verbindung mit der „Weltseele“ u. dgl. sind nur dazu angetan, den wissenschaftlichen Okkultismus dem indischen Pantheismus und damit der Theosophie näherzubringen.

Der Okkultismus, wie er heute mit Hochdruck befördert wird, ist also keineswegs das harmlose, ja verdienstvolle Studium der Grenzgebiete, das einen Teil der wissenschaftlichen Psychologie ausmacht. Weder die Okkultisten noch ihre Gegner haben in irgendeiner Zeit schon jenes theoretische Studium und den ernsten Versuch, die Frage zu lösen, welche Faktoren bei der sog. Gedankenübertragung, dem zweiten Gesicht, den Kristallvisionen usw. beteiligt seien, Okkultismus genannt. Der Okkultismus unserer Tage aber, der das Volk in das alte Heidentum zurückdrängen möchte, würde sich höchlichst freuen, wenn sich fürderhin Männer der Wissenschaft und katholische Priester selbst den Namen Okkultisten beilegen würden. Okkultismus ist Theorie und Praxis, Lehre und Betätigung.

Er ist die Lehre, daß im Menschen geheimnisvolle Kräfte grundgelegt sind, die entwickelt und ausgestaltet werden können, Fähigkeiten, die es gestatten, ganz anders, als die Wissenschaft bisher ahnte, die physischen wie geistigen Kräfte einer allbeseelten Natur in den Dienst des Menschen zu stellen. Der Okkultismus ist Betätigung, insoweit er den Versuch macht, die verborgenen Kräfte auszubilden und die ausgebildeten in Tätigkeit zu bringen [1].

Der Leser sei schon jetzt darauf aufmerksam gemacht, daß in der vorliegenden Arbeit nicht der Philosoph oder Psychologe allein, sondern auch der gläubige Katholik und der Priester zu Worte kommen soll. Die Sache selbst und die Not der Zeit gebieten das. Weder die Naturwissenschaft noch die Philosophie kann in der Sache des Okkultismus das letzte Wort sprechen.

---

[1] Auf die Anführung von Belegstellen aus dem okkultistischen Schrifttum mußte bei der Überfülle des zu behandelnden Stoffes verzichtet werden; es ist auch meist derart, daß es am besten der Vergessenheit anheimfällt. Ständig berücksichtigt wurden H. P. Blavatskys „Schlüssel zur Theosophie“ und Karl Brandler-Prahls „Lehrbuch zur Entwicklung der okkulten Kräfte“, das 1920 bereits in 4.—8. Auflage erschienen ist. Über Theosophie und Anthroposophie orientieren trefflich die Arbeiten von Otto Zimmermann in Band 86 und 95 dieser Zeitschrift. Eine Reihe von Fragen aus den Grenzgebieten wurden ebenfalls in diesen Blättern ausführlich behandelt: so über Geisterphotographien (62, 183—206), Gedankenübertragung (62, 503—525), Automatisches Schreiben (64, 44—58), Kristallvisionen (74, 165 bis 181), Zweites Gesicht (76, 264 ff. 389 ff.), Telepathie (77, 13 ff. 155 ff.), Modernes Zungenreden (78, 142 ff. 262 ff.). Über den Okkultismus in Frankreich dient Charles Godards L'occultisme contemporain (Paris 1900) als guter Wegweiser. Die ganze Frage behandelt vom Standpunkt des Katholiken vortrefflich Dr. med. Robert van der Elst im Dictionnaire apologétique de la foi catholique [2] fasc. XVI, col. 1115—1143 (Paris 1921). Eine Reihe von Einzelfragen behandelt der Altmeister der katholischen Philosophen Konstantin Gutberlet unter dem Titel „Parapsychologie“ im Philos. Jahrbuch 34. Band, Heft 3 (Fulda 1921), 197 ff. In Deutschland behandelt wohl am eingehendsten und gründlichsten die gesamte Frage Dr. Jakob Bappert in seiner „Kritik des Okkultismus“, Frankfurt 1921, Patmosverlag. Bappert stellt sich entschieden auf den Boden des positiven Christentums, sucht die Unterschiede darzulegen, welche die okkulten Kräfte, die die Religion anerkennt, von den Geheimkräften des Okkultismus, die okkultistischen Leistungen von göttlichen Wundern trennen. — Die Prüfung der angeblichen okkulten Kräfte und Leistungen ist eingehend und vielfach vernichtend, die Warnung vor dem Okkultismus und seinen Gefahren ernst und nachhaltig. Wir werden im Laufe unserer Darlegungen an Ort und Stelle auf diese gediegene Schrift zurückkommen und Gelegenheit finden, einige Ergänzungen hinzuzufügen, deren dieselbe bedarf, um die Kritik nach der religiösen Seite hin zu vervollständigen und nach der Tatsachenseite hin noch etwas befriedigender zu gestalten.

II. Was lehrt der Okkultismus?

Sehen wir ab von der Methodenlehre, die für die einzelnen Zweige des Okkultismus eine verschiedene sein wird und wahrscheinlich wenigstens für die Zweige der höheren Magie möglichst geheim gehalten und nur mündlich den Lehrlingen und Gesellen mitgeteilt wird, so läßt sich eine doppelte theoretische Lehre unterscheiden, eine mehr philosophische, die ein allgemeines Weltbild nach okkultistischen Anschauungen zeichnet, und eine kurze Prinzipienlehre.

1. Die dem Okkultismus zugrunde liegende Weltanschauung hat für die Neuzeit ihren klarsten Ausdruck gefunden in der Theosophie, und zwar in der Form, die Helene Petrowna Blavatsky ihr gegeben hat. Wir heben im folgenden nur die Punkte hervor, die für die Ausgestaltung des heutigen Okkultismus maßgebend geworden sind und die methodische Schulung derer leiten, die auf dem Gesamtgebiet der „geheimen Wissenschaften" heimisch werden und vielleicht gar zur Stufe des Meisters emporsteigen wollen.

a) Einen persönlichen überweltlichen Gott, der Himmel und Erde erschaffen, anerkennt die Theosophie nicht. Der theosophische Gott ist das ewige, unaufhörlich in Entwicklung begriffene, im Weltall ausgebreitete Urwesen, das als Allwesen auch die einzige und ewige Wirklichkeit ist. Es ist Stoff und Geist zugleich, Stoffgeist. Welt und Mensch und Seele sind keine vom Allwesen verschiedene Dinge, sie sind nur ein Spiegelbild, das das Allwesen von Zeit zu Zeit, zwischen denen Weltepochen liegen, in die unendlichen Raumestiefen hinauswirft und wieder in sich zurückruft. Die Natur ist ein bloßes Blendwerk (Maya).

Das ist der reinste Pantheismus, der indische idealistische Pantheismus des Vedantasystems, in der Form, die ihm Çankara (geb. 788 n. Chr.) gegeben hat; etwas stilisiert, um ihn dem heutigen Monismus anzupassen[1]. Da die wenigsten auf dem „Standpunkt der höchsten Realität" stehen, der die Wirklichkeit der Welt leugnet, schuf Çankara eine zweite, dem „Standpunkt des Welttreibens" und damit der Fassungskraft der Menge angepaßte niedere Wissenschaft. Madame Blavatsky ahmte dieses erhabene Beispiel nach und schuf eine exoterische Lehre über die Welt und den Menschen, die es ermöglichen soll, von der Natur, dem Menschen und seiner Seele ähnlich zu reden wie andere Sterbliche.

---

[1] Vgl. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 3. Abt. (Leipzig 1908), 579 ff. Von der Begeisterung des Verfassers für den idealistischen Pantheismus der indischen Philosophie und von seinen Seitenhieben gegen die katholische Religion muß man absehen können, um aus der Fülle seines Stoffes Nutzen zu ziehen.

b) Die Weltlehre bleibt immerhin noch sonderbar genug. Es gibt Millionen von Sonnensystemen in dieser Welt. Das unsrige ist nur eins davon. Die Welt besteht aus sieben Planen, von denen aber nur einer den gewöhnlichen Sinnen zugänglich ist. So gibt es auch sieben Erden, von denen wir nur die eine sehen, solange uns der psychische Sinn fehlt. Von den andern Planen, deren jeder seine eigene Art von Raum, Zeit und Bewußtseinszustand hat, sind die wichtigsten der Astralplan oder die Astralwelt und der manasische Plan, wo sich das Devachan, der zeitliche Himmel der Theosophen, findet. Andere führende Geister aus der Schule Blavatskys wissen wundervolle Mär von dem allem zu berichten.

c) Sehr sonderbar klingt die theosophische Lehre über den Menschen. Der gewöhnliche Mensch meint, er bestehe aus Leib und Seele. Weit gefehlt! Er besteht aus sieben Prinzipien und hat sieben Zustände. Die siebenfache Wesenheit lautet: Rupa (oder Sthula), Sharira, Prana, Linga Sharira, Kama Rupa, niedere und höhere Manas, Buddhi und Atma, in etwas verständlicheres Deutsch gebracht: der grobe physische Körper, der Lebensodem, der ätherische oder Astralleib, die tierische Seele, die menschliche Seele, die geistige Seele und als Krone von allem das Allwesen. Also zwei Leiber und vier Seelen, oder da man den Astralleib auch als „proteïsche" oder „plastische" Seele auffassen kann, einen Leib und fünf Seelen.

Dieser Astralleib ist die interessanteste und bei den Okkultisten beliebteste Entdeckung. Er soll das vollkommene feinere Abbild des menschlichen Leibes sein. Manche Okkultisten wollen seine Anatomie und Physiologie kennen: Blavatsky nennt die Milz als seinen Träger. Einige lassen ihn sterblich sein und einige Zeit nach dem physischen Tode in der Astralwelt verfallen, die Spiritisten halten ihn für ewig. Die einen lassen ihn aus feinem ätherischen Stoff bestehen, andere meinen, er sei aus Zerfallsprodukten gewöhnlicher Zellen des menschlichen Gewebes gebildet. In Wirklichkeit ist er ein Phantasieprodukt der Theosophen und Okkultisten.

Irgendwelcher haltbarer Erfahrungsbeweis für das Dasein eines Astralleibes liegt nicht vor. Die Okkultisten berufen sich zwar auf das Schauen ihrer Seher, wie die Inder auf das der Yogis. Aber sie müssen gestatten, daß wir ihre Intuitionen geradeso für Erzeugnisse der Einbildung annehmen wie den sechsten, den physischen oder astralen Sinn, durch den sich jenes Schauen vollziehen soll. „Aber die Doppelgänger?" Selbst wenn sie objektive Erscheinungen wären, erwiesen sie sich noch lange nicht als Astralleiber. Meist handelt es sich um Truggebilde einer gemütlich erregten Phantasie. „Aber man hat den Astralleib doch photographiert!" Solche Photographien haben so wenig Beweiskraft wie die „Geisterphotographien" [1]. Man kennt sehr verschiedene, ganz natürliche Verfahren, der photographischen Platte eine „Geistgestalt" oder einen „Doppelgänger" aufzuprägen, obwohl von Geist oder Doppelgängerei keine Spur vorliegt. Vom

---

[1] Vgl. diese Blätter 62 (1902), 183 ff.

naturwissenschaftlichen wie vom philosophischen Standpunkt aus ist ein Astralleib im Sinne der Okkultisten ein bares Unding, das leben soll und doch nicht leben kann, das bald beseelter Körper, bald belebende Seele sein soll.

Mit den theosophischen und okkultistischen Seelen ist es überhaupt sehr schlimm bestellt. Widersprüche auf Widersprüche häufen sich. Mit vier Seelen kann kein Mensch bestehen. Wenn die menschliche Seele nicht geistige Seele ist, d. h. Denken und Wollen leistet, so ist sie bloß tierischer Natur, ist sie aber der Wirkgrund unseres Denkens und Wollens, so braucht es kein Buddhi mehr.

Und wie soll erst Atma, das Allwesen, ein menschliches Prinzip bilden, ja die menschliche Seele mit ihm ein und dasselbe sein? Stellt man die Lehre auf, der Allgeist sei die ausschließliche Wirkursache des Denkens und Wollens im Menschen, sein eigentliches geistiges Ich, dann wird man mit der Gewalt der unerbittlichen Logik zu dem Schlusse gedrängt, die Menschen seien eigentlich nur eine Schar höher organisierter Tiere, in denen das Allwesen denkt und will[1].

d) Eine andere Lehre, die Spiritisten und Okkultisten verschiedener Richtungen von der Theosophie übernommen haben, verkündet die Seelenwanderung. Nach dem Tode des Leibes geht die einigermaßen anständige Seele nach erfolgter Läuterung in der Astralwelt in den theosophischen Himmel, das Devachan, ein und lebt dort in einem Traumzustand voll glückseliger Illusionen, vermeinend noch auf der Erde inmitten der gewohnten Umgebung zu sein, aber vom Glück umflossen, bis dessen Maß, das sich nach Verdiensten in der letzten Verkörperung richtet, erschöpft ist. Dann leiten höhere Mächte eine neue Verkörperung ein und ein neues Leben auf Erden erfolgt. Diese Aufeinanderfolge von Leben auf Erden und im Devachan dauert so lange fort, bis alle Schuld ausgeglichen ist oder bis die Seelen am Ende einer Weltzeit eingehen ins Nirwana, d. h. mit der Weltseele sich wieder vereinigen und im All aufgehen. Das Gesetz, das diese ungezählten Wiederverkörperungen leitet und regiert, ist Karma.

Auch dieses Karma ist eine Lieblingsidee der Okkultisten geworden. Es soll das große Gesetz des Ausgleichs sein, ein Gesetz des ganzen Weltalls, vor allem aber ein sittliches Gesetz. Offenbar ist diese Erfindung darauf berechnet, die Idee von Gottes waltender Gerechtigkeit zu verdrängen. Karma wirkt sich aus bloß im irdischen Leben; alles Leben im Devachan oder in der Sackgasse der Astralwelt ist entweder voll geträumten Glückes oder ein stiller, traumloser Schlaf. Ein einziges irdisches Leben aber genüge nicht zur Auswirkung des Karmas; es bedarf also einer Reihe von Wiederverkörperungen. Daher die Seelenwanderung.

---

[1] Vgl. über eine ähnliche Behauptung des Averroes den hl. Thomas (Contra gent. l. II, c. 73).

Aber Karma wäre ein Gesetz eiserner Naturnotwendigkeit, kein Gesetz der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe, wie sie uns in der göttlichen Vergeltung entgegentritt, die das Christentum lehrt. Seelenwanderung und Karma sind Hirngespinste. Nicht eine einzige Erfahrung beweist die Seelenwanderung als eine Tatsache. Die christliche Offenbarung verwirft sie ausdrücklich. Die Erzählungen von Spiritisten und Okkultisten aus früheren Verkörperungen ihrer Seele und früherem Erdenleben sind die reinste Dichtung, und zwar meist recht alberner Art. Nicht einmal Erinnerungstäuschungen liegen ihnen zugrunde, die falsch ausgelegt würden, sondern sie sind von A bis Z erfunden. Die Leiden, die den Menschen treffen, noch ehe er eine persönliche Sünde beging und begehen konnte, erweisen keineswegs das Dasein einer persönlichen Schuld aus einem früheren Leben. Sie sind rein philosophisch betrachtet eine Folge der Unvollkommenheit und Beschränktheit des menschlichen Wesens; der Christ, der die Lehre der Kirche von der ursprünglichen Gerechtigkeit und ihren herrlichen Gaben und die Lehre vom Sündenfall kennt, sieht im Leiden des Menschen eine Folge der Erbschuld; aber er weiß, daß das Leiden seinen Platz hat im Plane der göttlichen Vorsehung und, recht ertragen, Läuterung, Vervollkommnung und ewige Belohnung nach sich zieht.

2. Von geringerer Bedeutung als die bisher gekennzeichneten Anschauungen über Gott, Welt und Mensch ist die *Prinzipienlehre*[1] des Okkultismus. Sie scheint nirgends im Zusammenhang klargelegt, sondern läßt sich bloß aus den da und dort zerstreuten Bemerkungen erkennen. Drei Gruppen von Prinzipien beherrschen nach diesen Okkultisten das All, das Leben der Natur und das Menschenleben. Zunächst *mathematische Prinzipien*. Die Zahl ist das Wesen der Dinge und ihr Symbol, den Ideen entsprechen Zahlen, den Zahlen Ideen. Nach der Dreizahl gruppiert sich die göttliche Welt, die Natur und der menschliche Geist. In der Welt und ihrem Aufbau, im Menschen und seiner Geschichte herrscht nach der Theosophie die Siebenzahl. Ein Gedanke scheint durchzublicken: innere Notwendigkeit, wie sie der mathematischen Reihenentwicklung zugrunde liegt, beherrscht die ganze Welt und das All. Es gibt keinen Zufall, aber auch nichts Übernatürliches.

Kosmische Prinzipien: Der Welt der Gestirne entspricht die physische Welt; ihr genauer Doppelgänger und ständiger Faktor ist die Astralwelt; dieser entspricht wieder die seelische Welt und dieser die Welt des Menschengeistes. Ein Band ursächlicher Notwendigkeit verknüpft unsere Erde und die Geschicke der Menschen mit den Gestirnen. Von diesen empfängt der Einzelne seine Signatur, seine kennzeichnenden Eigenschaften. Die Astrologie ist daher die notwendige

---

[1] Vgl. Godard, L'occultisme moderne (Paris 1900).

Grundlage für alle wahrkündenden Wissenschaften. Die ganze Welt ist beseelt und lebt durch die Weltseele.

Die biologischen Prinzipien kennzeichnet der französische Okkultist Barlet wie folgt: Zwei Gesetze beherrschen das Werden und die Entwicklung der Welt, das Gesetz der Involution und das Gesetz der Evolution. Das aktive Prinzip (Einheit, Spontaneität, Geist) verbindet sich mit passivem (dem Stoffe). Dieses saugt jenes auf, das sich fortschreitend zerstreut und in jedes Atom verteilt, um es zu beseelen. Das ist die erste Zeit des Lebensprozesses: die Involution. Ihr folgt ein Zustand der Verwirrung, der Gärung (effervescence), der Unruhe, wo jedes belebte Atom in einen Kampf der Spontaneität mit den Nachbaratomen tritt. Der Geist polarisiert sich im Stoffe. Dieser entwickelt sich nun selber durch die verschiedenen Welten, vergeistigt sich immer mehr, um so zur Einheit zurückzukehren. Das ist das Gesetz der Evolution. Auch die Theosophie kennt dieses Doppelgesetz der Evolution und der Involution. Ja ihr Gott ist ihr geradezu dieses Gesetz, wie Madame Blavatsky sagt.

Offenbar handelt es sich bei diesen Prinzipien um eine phantastische Ausgestaltung und Verzerrung einiger ganz schlichter Wahrheiten, wie die der quantitativen Ordnung, der wundervollen Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit im Weltall und vor allem in den Lebewesen.

3. Im Zusammenhang mit der okkultistischen Anschauung vom Menschen und seinen Fähigkeiten steht nun die Behauptung, der der Okkultismus zum Teil seinen Namen verdankt, die Lehre von den okkulten oder verborgenen Kräften.

In jedem Menschen schlummern verborgene Kräfte, die ganz verschieden sind von denen, die wir gewöhnlich an der Arbeit sehen. Sie stehen im Zusammenhange mit der nur vom Okkultismus anerkannten wesenhaften Gliederung des Menschen, vor allem mit dem Astralteil. Die astralen Fähigkeiten müssen aber zuerst entwickelt werden und es müssen sich im Menschen die entsprechenden Organe ausbilden, ehe jene verborgenen Kräfte hervortreten und sich betätigen können, und der Mensch durch sie mit den höheren Ebenen, besonders mit der Astralwelt, in Verbindung zu treten vermag.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob in der Annahme okkulter Kräfte die Wege der Theosophen, der Magier und Spiritisten sich trennen, so daß jene die verborgenen Kräfte nur im Menschen suchen, diese aber mit Geistern und Seelen der Verstorbenen rechnen. Indes sind die Unterschiede nicht so groß. Denn auch die Theosophen anerkennen planetarische Geister und vernunftbegabte Elementarwesen und schreiben diesen letzteren einen Teil der spiritistischen Offenbarungen zu. Auch nicht zum Spiri-

tismus hinneigende Okkultisten rechnen mit dem Eingreifen „höherer und wohlwollender Intelligenzen“, aber auch „niederer unvollkommener Geisteswesen“ bei ihren Schülern. Anderseits teilen die Spiritisten mit andern Okkultisten die Überzeugung, die angeborne „mediale“ (mediumistische) Anlage könne und solle durch systematische Schulung weiterentwickelt und ausgebildet werden.

Den tiefsten Grund für das Bestehen und die Entwicklung der okkulten Kräfte enthüllt uns die Theosophie in der pantheistischen Lehre unserer Einheit mit dem Allwesen. Der göttliche Funke im Menschen, so belehrt uns Madame Blavatsky, ist seinem Wesen nach eins und identisch mit dem Universalgeist; unser „geistiges Selbst“ ist praktisch allwissend, kann aber seine Erkenntnis, weil durch den Stoff beschränkt, nicht offenbaren. Je mehr diese Hindernisse dadurch schwinden, daß die unabhängige Kraft und das unabhängige Bewußtsein des physischen Körpers außer Tätigkeit gesetzt wird, wie z. B. im tiefen Schlaf oder im tiefen Traum, oder auch wohl in der Krankheit, um so mehr kann das innerste Selbst auf dieser Welt sich offenbaren. Was Frau Blavatsky uns hier von der praktischen Allwissenheit des Menschen sagt, muß für den praktischen Okkultisten auch von der praktischen Allmacht gelten. Der Okkultist, wenn er nur weit genug vorgedrungen ist, weiß alles und kann alles. Das Höchste und Wundervollste ist für ihn das Allernatürlichste in der Welt.

4. Aus dem Gesagten ergibt sich nun die Stellung des Okkultismus zur katholischen Religion und zur Wissenschaft. An sich will der Okkultismus nicht Religion sein, aber die pantheistischen Lehren, auf denen er seine Schulung und Betätigung aufbaut, bringen ihn in Gegensatz zur geoffenbarten Religion. Er nennt sich in der Theosophie die Weisheitsreligion und behauptet, das tiefste Wesen aller Religionen zu sein und hofft einst als lachender Erbe an ihre Stelle zu treten. Vorläufig sucht er einigermaßen friedlich mit den verschiedenen heidnischen Religionen auszukommen, als deren esoterische Form er sich anpreist. Er ist auch bereit, jenen Christen Tür und Tor weit zu öffnen, die sich von ihm erklären lassen, wie die Heilige Schrift, die Lehre Jesu und seiner Apostel und die kirchlichen Dogmen umgedeutet und umgewertet werden müssen, um den wahren esoterischen Sinn zu haben, der mit den theosophischen Lehrsätzen in Einklang steht. Vom pantheistischen Untergrund des Okkultismus und namentlich der Theosophie scheinen jene linksstehenden Protestanten keine Ahnung zu haben, die mit Hans Hänig in der „Christlichen Welt“, Jahr-

gang 35 (1921), Nr. 35—36 den Okkultismus preisen und anempfehlen als die rettende Brücke, die Glauben und Wissenschaft verbinden. Rom aber hat wieder einmal klarer geschaut, als es am 27. April 1917 durch Dekret des Heiligen Offiziums den Katholiken jede Anteilnahme an spiritistischen Sitzungen aufs strengste untersagte und am 18. Juli 1919 die Theosophie verurteilte. Die Verwüstungen, die der Okkultismus von heute im Glauben und in der gesunden Vernunft anrichtet, geben diesen Verboten vollauf Recht.

Auf die „zünftige" Wissenschaft sieht der Okkultismus mit einem gewissen Mitleid herab. Er rühmt sich ja, in der Theosophie eine Weisheit zu besitzen, wie sie Göttern zukommt, und Wege zur Erkenntnis zu gehen, die weit sicherer zur Wahrheit führen, weil seine Instrumente, wie Madame Blavatsky bescheiden sagt, nicht dem Einfluß von Wetter und Elementen ausgesetzt sind, während die Retorten, Akkumulatoren und Mikroskope der Naturforscher in Unordnung kommen, die Teleskope und astronomischen Zeitmesser schadhaft werden können. Gelegentlich liest diese Dame der „physischen Wissenschaft" gründlich den Text, weil sie die Funktion der Zirbeldrüse nicht kennt, die doch der Sitz des höchsten und göttlichen Bewußtseins, seines allmächtigen, spirituellen und umfassenden Sinnes ist, noch die Bedeutung der Milz, des physischen Trägers des Ätherkörpers usw.

Es ist begreiflich, daß dem Okkultismus, dem geistiges Schauen zu Gebote steht, wie er meint, das mühsame Forschen, das schlußfolgernde Denken nicht behagt. Aber um so mehr erhebt sich für den Außenstehenden die Frage: Auf was stützt der Okkultismus seine Ansprüche, als Geisteswissenschaft, ja als Weisheit und Weisheitsreligion zu gelten?

III. Woher stammt das okkultistische Wissen?

1. Professor Godard[1] schreibt: „Müßten wir unsern Okkultisten [gemeint sind vor allem französische Gruppen] glauben, so gäbe es eine geheime, mündlich fortgepflanzte Überlieferung, besonders über die gefahrvolle Entwicklung der höheren Fähigkeiten des menschlichen Wesens und über die Anwendung gewisser Naturkräfte, deren Verbreitung unter der großen Menge verderblich werden könnte. Diese Überlieferung stiege durch die Martinisten auf zu den Freimaurern von ehemals und zu den Rosenkreuzern, durch diese zu den Alchimisten und Kabbalisten, zu den Templern, zu den Gnostikern, den Neuplatonikern, den Essenern, den Therapeuten,

---

[1] L'occultisme contemporain 10.

den Eingeweihten der großen Hermes-Universität, einem Hinduzweige der Bruderschaft der Priester-Weisen der grauesten Vorzeit, deren heilige Sprache in allen Tempeln des alten Festlandes gesprochen worden sei." Godard stützt sich bei dieser Schilderung auf zwei berühmte französische Okkultisten: St. Yves de Alveydra und Papus.

Sehen wir ab von der Hermes-Universität und den Brüderschaften der Priester-Weisen, die — wenn sie je bestanden — im dichtesten Nebel der Urzeit sich verlieren, so gibt uns die eben aufgeführte okkultische Geschichtsskizze wohl in großen Linien die Gruppen und Gesellschaften richtig an, die eine geheime Lehre besaßen, Geheimschulung beförderten und eine geheime Praxis betrieben, oder wenigstens, wie die Templer, mit Unrecht dessen verdächtig waren. Daß überall eine gemeinsame Lehre herrschte und somit von einer einheitlichen okkultistischen Überlieferung die Rede sein könne, ist nicht erwiesen und ist, wie sich zeigen wird, unhaltbar.

Frau Blavatsky wollte die Kenntnis der geheimnisvollen okkultistischen Überlieferung von Brüdern der großen weißen Loge in Tibet erhalten haben. Allein als sich Major Waddel gelegentlich der englischen Expedition in Tibet im Jahre 1904 danach erkundigte, wußte der Lama von Lhassa nichts von einer solchen Brüderschaft, und das Bestehen eines esoterischen Buddhismus — so nannte Frau Blavatsky selbst ihre Lehre — wurde in Abrede gestellt. Die wundersamen Vorgänge beim „heiligen Schrein" im Hauptquartier der theosophischen Gesellschaft zu Adyar, durch die Adepten und Anwärter der Theosophie vom Dasein der beiden Mahatmas Koot Hoomi und Morya überzeugt werden sollten, wurden durch Aufdeckung eines plumpen Plagiates, durch die Enthüllungen des Ehepaars Coulomb, das Handlangerdienste geleistet, besonders aber durch die von Richard Hogdson an Ort und Stelle vorgenommenen gründlichen Untersuchung als grober Betrug entlarvt. Die englische Gesellschaft für psychische Forschung stellte der Frau Blavatsky in ihren Proceedings p. IX, Dec. 1885, das Zeugnis aus, sie sei keineswegs eine gewöhnliche Abenteurerin, sondern habe das Anrecht auf bleibendes Andenken als eine der vollendetsten, scharfsinnigsten und interessantesten Betrügerinnen der Weltgeschichte.

Wir brauchen also über den geschichtlichen Wert der tibetanischen Überlieferung des Okkultismus, wie er uns im esoterischen Buddhismus der Frau Blavatsky entgegentritt, keine weiteren Betrachtungen anzustellen.

2. Madame Blavatsky behauptet, die geheime Überlieferung, deren Verkünderin sie ist, bilde den Urgrund aller großen Religionen, der Mysterien und der alten Philosophien. Wie steht es mit dieser Behauptung?

Der Beweisversuch, soweit man überhaupt von einem solchen bei dem Mangel an jeder genauen Quellenangabe reden kann, ist sehr einfach. Die

Philosophen macht man zu Eingeweihten und mystischen Schriftstellern. An Stelle der etwas schwerfälligen und noch unbeholfenen Spekulation, z. B. bei Plutarch, wo er von der Zusammensetzung des Menschen redet, setzt man, wo es gutdünkt, theosophische Ausdrücke ein. Dann liest man aus der Dreiheit des Menschen, von der er spricht, genau die sieben Prinzipien der östlichen Philosophie heraus. Auch den hl. Paulus macht man zum Eingeweihten, dessen Sprache die Übersetzer des Neuen Testamentes gänzlich mißverstanden haben. Aussprüchen Jesu und seiner Apostel legt man einen „esoterischen" Sinn unter. Daß das keine Beweise zu ersetzen vermag, ist klar.

Wie verhält es sich in Wirklichkeit? Die heidnischen Religionen des Altertums trugen vor den Zeiten der Religionsmengerei (Synkretismus) ein ausgesprochen nationales Gepräge, so daß die Auffindung eines gemeinsamen geheimen Untergrundes nicht zu erwarten ist. Es ist zwar nicht ausgeschlossen, daß vielerorts, selbst unter den Götzenpriestern, Reste der Erkenntnis des wahren Gottes verblieben, wie dies aus Fragmenten des Hermes Trismegistos hervorgeht, die Augustinus (De civitate Dei l. VIII, c. 22 u. 23) uns übermittelt hat. Aber gerade diese Reste gingen in die Religion nicht ein und wurden auch in den Mysterien nicht verkündet. Was diese letzteren betrifft, so gestatten die spärlichen, oft schwer zu deutenden Zeugnisse keinen durchgehenden einheitlichen Grundgedanken in ihnen aufzufinden. Die in etwa gemeinsamen Ideen von Entsündigung, Rettung und ewigem Glück wurden nicht geheim gehalten und haben mit den theosophischen Lehren keine nähere Verwandtschaft.

In der okkultistischen Lehre über Gott, Mensch und Seele, wie sie sich in der Theosophie finden, finden wir kaum Spuren einer ägyptischen, chaldäischen oder persischen Überlieferung. Sie ist, wie es scheint, rein indisches Gewächs etwas neuzeitlich aufgeputzt, Hinduism in a modern dress, wie Annie Besant sie richtig nennt. Eine Gewähr für ihre Wahrheit wird man darin allein sicher nicht erblicken können.

3. Da der Beweisversuch aus der vergleichenden Religions- und Philosophiegeschichte versagt, verschanzen sich die Theosophen hinter die Seher. Der Wahrheitsbeweis für die okkultistische Lehre wäre also zu finden in den dem Eingeweihten eigenen Intuitionen oder, wie Madame Blavatsky sich etwas vorsichtiger ausdrückt, in dem, was die Seher aller Zeiten und aller Orte einstimmig verkünden.

Hier einige Proben des Schauens durch den sechsten oder Allsinn, der in der Zirbeldrüse seinen Sitz hat: Leadbeater hat die Astralwesen, Gnomen, Feen, Sylphen, die Erde, Meere und Luft dicht erfüllen, beobachtet, beschreibt aber auch die Wirtshäuser bzw. die vegetarianischen Speisegärten, in denen die nach ziemlich genau 700 Jahren beginnende sechste menschliche Wurzelrasse ihr Nahrungsbedürfnis stillt. Rudolf Steiner schaut die Urgeschichte aller alten großen Religionen und weiß, wie sie von Schülern jener Eingeweihten der Saturn-, Mars-, Jupiter- und Sonnenorakel herstammen, die einst auf der seit vielen Jahrtausenden versunkenen Atlantis lebten. Ja er sieht, wie der Mensch einst in der „lemurischen Epoche" auf dem Kontinent zwischen Indien und Asien sich bildete. Und noch weiter zurück enthüllt sich seinem hellseherischem Geistesauge die Vergangenheit unserer Erde und unseres ganzen Sonnensystems. Ingoletto ist hellhörend und vernimmt Stimmen in sich im Sonnengeflecht, wo wir nach ihm „mit der Gottheit", der Einheit, verbunden sind. Auf stumme Fragen, zum Teil aber auch ohne solche, erhielt er folgende Mittel angewiesen: gegen Rinderpest: Chlornatrium; gegen Räude: Petroleum; gegen Kartoffelkrebs: Borax; um Geister mit physischen Augen zu sehen: Chlorbarium, Fraunhoferſche Linien (!) usw. August Holzer sieht die mystischen Wunder der Welt: „Geheimnisse und Wunder über- und vermittelnde Flugsterne widerspiegeln einander in feenhaften Bestrahlungen ihre innersten und aller Welten strengste Geheimnisse und teilen sich in geheimen Signalen einander ihre innersten Freuden und Leiden mit.... Gespensterische Ton- und Farbenmenschenseelen entschleiern hier einen tonbuntsüßverhüllten Nymphentanz, Traumtanz.... Tonheulende Blitzseelenspiegelzüge durchschauern in wonnesüßer Freude und Lust des Lebens innerstes Geheimnis.... Irrgrünleuchtende und blitzende Seelenhunde, -wölfe, -bären, -katzen, -tauben, -vögel, -pflanzen, Höllensteine und Heiligenflammen und blaugrüne Himmelserdenaugen, die alles so tief und rein erschauen." [1]

Das sind Phantasien seelisch kranker Leute, Trugwahrnehmung von Leuten, die über dem Lesen okkultistischer Schriften krank geworden. Irgendwelche höhere Erkenntnis spricht wahrlich nicht aus ihnen. Einen sechsten Sinn besitzt der Mensch nicht und die Menschheit wird ihn nie erwerben, weil er in unserer Natur nicht grundgelegt ist und wir kein Organ für ihn besitzen. Alle unsere äußere Wahrnehmung vollzieht sich durch die bekannten fünf Sinne mit ihrer mannigfachen Abstufung und Ausgestaltung. Was von der Außenwelt nicht durch sie eingehen kann und eingeht, bleibt für uns natürlicherweise immer verloren. Wir haben einen Verstand, und der vermittelt uns die Begriffe, Urteile und Schlüsse. Die Einsicht, die er uns gibt, ist bei dem Inhalt der einfachsten Begriffe unmittelbar und ebenso bei den ersten Grundwahrheiten. Bei schwierigeren Begriffen aber

[1] Siehe Gutberlet, Parapsychologie, im Philos. Jahrbuch 34 (1921, 3. Heft), 219.

und fernliegenden Wahrheiten gelangen wir zur Einsicht erst nach vielem Überdenken und Vergleichen durch die Schlußfolgerung. Eine unmittelbare geistige Intuition gibt es also für uns nur in bezug auf das eigene Innenleben der Gegenwart, in bezug auf einfachere Begriffe und die Grundwahrheiten des Lebens. Alle andern Ergebnisse müssen durch geistige Arbeit oft mühevollster Art grundgelegt und vorbereitet werden. Das war auch der Fall bei den größten Entdeckungen der Wissenschaft, die auf scheinbar rein intuitivem Wege durch plötzliches Ahnen oder klares Schauen zustande kamen. Langes, wenngleich auf weiten Strecken wenig beachtetes Denken und Erwägen selbst in Mußestunden oder bei andern Beschäftigungen ging ihm voraus. Dann erst stand auf einmal die reife Frucht mühsamen Ringens da. Aber auch dieses Ergebnis darf dann erst als gesichert gelten und als wissenschaftliche Wahrheit vorgetragen werden, wenn es nach strenger Überlegung und Prüfung an feststehenden Wahrheiten sich als haltbar erweist. Godard irrt sich, wenn er eine eigentliche intuitive Fähigkeit im Menschen zugesteht. Sie stimmt nicht zum Wesen des Menschen, dessen Seele Wesensform des Leibes ist.

4. Schließlich und letztlich berufen sich die Okkultisten auf die anerkannten Erfahrungen in den Grenzgebieten, um das Vorhandensein okkulter Kräfte im Menschen darzutun und so für ihre Anschauungen freie Bahn zu schaffen.

Sie sagen, es gab eine Zeit, wo man die Erscheinungen des tierischen Magnetismus und des Hypnotismus dem Teufel zuschrieb, wenn man sie nicht einfach mit Verachtung unbeachtet liegen ließ. Heute anerkennt man, daß es sich um früher ungekannte Kräfte unseres Organismus und unseres Unterbewußtseins handelt. Ähnlich erging es mit den Erscheinungen des Doppelbewußtseins und der Spaltung der Persönlichkeit mit ihren außerordentlichen Sinnes- und Gedächtnisleistungen und ihren Automatismen auf dem Gebiete der Ausdrucksbewegungen der Sprache.

Die Entdeckung der Jonen und Elektronen, der dunklen Strahlungen und der Radioaktivität hat uns Naturkräfte kennen gelehrt, von denen niemand ahnte, obgleich sie seit Jahrtausenden an der Arbeit waren. Warum sollten wir nicht noch andere Enthüllungen zu erwarten haben?

Niemand wagt mehr an der Tatsächlichkeit von Fern- und Vorgesichten, von Gedankenübertragung und Hellsehen, von Mitteilungen über Verborgenes und Entferntes durch automatisches Sprechen und Schreiben im hypnotischen Zustande zu zweifeln. Die bekannten Naturkräfte und menschlichen Fähigkeiten reichen zu ihrer Erklärung nicht hin. Also sind okkulte Kräfte im Spiele. Also ist die Grundanschauung des Okkultismus richtig.

Da es unmöglich ist, alle die Fragen in Kürze zu beantworten, die der Okkultismus hier aufwirft, so sei zur Würdigung des aufgeführten Beweisversuches folgendes erwidert:

a) Angenommen, nicht zugegeben, daß alle drei Gruppen von Tatsachen einer Erklärung durch die bekannten Naturkräfte und die anerkannten seelischen Kräfte des Menschen unzugänglich wären, so wäre die Behauptung, es seien geheime Kräfte im Sinne der Okkultisten im Spiele, noch keineswegs erwiesen. Um dies zu erreichen, müßte man dartun, daß jene geheimen Kräfte menschliche Kräfte sind, die man nur zu entfalten und zu betätigen brauche. Wären sie aber dies, dann müßte der Okkultismus die besten Beispiele in seiner eigenen Schule, in den Leistungen jener finden, die er herangebildet. Nun macht er an den Fern- und Vorgesichten, in den Levitationen usw. Anleihen bei solchen, die dem Okkultismus und seiner Schulung völlig fernstehen, und beruft sich auf spontane Fälle, die also nicht willentlich hervorgerufen sind und dennoch nicht als sicher „okkult" in seinem Sinne bezeichnet werden können. Der Okkultismus anerkennt überdies im allgemeinen das Dasein außerirdischer, vernunftbegabter Wesen; er muß also damit rechnen, daß gerade die unerklärlichsten Fälle von solchen Wesen, nicht aber von okkulten menschlichen Kräften hervorgebracht seien, die ja bei okkultistisch nicht geschulten Leuten kaum genügend entfaltet sein dürften.

b) Unterscheiden wir beim Grenzgebiete drei Gruppen. Die beim animalischen Magnetismus und bei der Hypnose wirksamen Kräfte tragen nichts Okkultes an sich. Sie sind physiologischer, hauptsächlich aber psychischer Natur. Das Geheimnisvolle, das ihnen früher anhaftete, rührte davon her, daß man die analogen Erscheinungen des Traumlebens und krankhafter Zustände, und die Einwirkungen der Phantasie auf die Sinnestätigkeit, auf das sinnliche Begehren, die Bewegung und auf die vegetativen Vorgänge, die man alle längst kannte, nicht genügend zum Vergleiche herbeizog[1]. Die Wirkungen der Suggestion, die auch beim animalischen Magnetismus die Hauptrolle spielte, verlieren bei einem solchen Vergleich ihren ganzen Zauber. Es ist übrigens nicht wahr, daß die katholische Philosophie und Theologie den Hypnotismus in Bausch und

[1] Vgl. „Die Einwirkung der Phantasie auf Empfindung und Spontanbewegung" in diesen Blättern 69 (1905), 393 ff., „Einwirkung der Phantasie auf die vegetativen Vorgänge" ebd. 507 ff.

Bogen als Teufelswerk betrachtete. Mit der Zeit schieden auch manche früher von den Hypnotiseuren behauptete Wirkungen endgültig aus dem Gebiete des reinen ärztlichen Hypnotismus aus.

Die im Unterbewußtsein, in der Spaltung der Persönlichkeit, in den seelischen Automatismen tätigen Kräfte waren sachlich ebenfalls gekannt und anerkannt. Sie sind psychischer Natur. Es sind die kaum oder wenig beachteten Sinneseindrücke, zurückgetretene aber nicht überwundene oder ausgeglichene Affekte, Erinnerungen früherer Tage, die in Ermangelung der nötigen Assoziationshilfen einer gewollten Wiedererweckung unzugänglich sind, aber bei sich bietender Gelegenheit spontan geweckt werden, die stets geschäftige Phantasie und die im stillen auch ohne ausdrückliches Wollen weiterspinnende Gedankenarbeit.

Die spontane Gruppenbildung innerhalb der seelischen Inhalte, die in ihrer anormalen Ausgestaltung zu den scheinbaren Spaltungen der Persönlichkeit führt, ist normal schon gegeben in der Tatsache, daß das Traumbewußtsein gegenüber dem Wachzustande ein verhältnismäßig geschlossenes Ganzes vorstellt. Nur Bruchstücke können wir beim Erwachen noch erhaschen, während es sehr leicht geschieht, daß ein durch den Wachzustand unterbrochener Traum im folgenden Schlaf sich weiterspinnt. — Das automatische Reden, Schreiben, das scheinbare Auftreten und Handeln wechselnder Persönlichkeiten in ein und demselben Menschen sind nichts anderes als einseitig gesteigerte Leistungen der kombinierenden und verknüpfenden Phantasie, eines bloßen Gedankenspieles. Sie entstehen bloß infolge des Zurücktretens des gesunden ruhigen Denkens und Entschließens. Diese und andere Leistungen des Unterbewußtseins systematisch entwickeln und ausgestalten wollen, heißt die minderwertigen seelischen Vorgänge auf Kosten der höchsten und besten befördern, den allmählichen Zerfall des Seelenlebens einleiten und beschleunigen und den Menschen für das Irrenhaus reif machen wollen.

Die dritte Gruppe endlich: Gedankenübertragung, Hellsehen, Erkenntnis des Zukünftigen, sowohl die Tatsachenfrage wie die Frage nach den in ihnen tätigen Faktoren bedarf einer eingehenden Untersuchung. Der Okkultismus bucht sie daher allzu voreilig für seine Lehre vom Dasein okkulter Kräfte im Menschen.

Sicher kennen wir noch lange nicht alle Kräfte des Weltalls. Die Zeit der Entdeckungen ist noch nicht vorüber. Aber die Kräfte, die man noch entdecken wird, werden nie im Widerspruch stehen mit den bereits

bekannten Kräften und den Naturgesetzen, mit der ganzen Natur des Menschen wie so manche von den Okkultisten behaupteten Kräfte stehen würden. Die Analogie und die Ordnung in der Natur bleiben gewahrt. Die Kenntnis der noch zu ergründenden Naturgesetze wird nicht ein Privileg gerade der in der Naturwissenschaft ungeschulten Medien sein, und ihr Gebrauch wird nicht von den lächerlichen Vorkehrungen spiritistischer und okkultistischer Gaukler abhängen. Warten wir also ruhig die Erfolge der ernst und stetig arbeitenden Naturforschung ab und nehmen wir keine okkultistischen Versicherungen der zukünftigen Bestätigungen der Odforschung, Fluidalforschung, Auraforschung als Barzahlung an.

Dem Okkultismus fehlt jede haltbare Begründung.

Julius Beßmer S. J.

Die Kunst der Künste.

Aus allen Jahrhunderten tönt die gleiche Klage: die Klage der älteren Generation über den Undank und die Unbotmäßigkeit der jüngeren und die Klage der jüngeren über den Mangel an Verständnis bei der älteren. Diese Klage darf nicht überraschen; sie ist der Ausdruck der natürlichen Spannung zwischen dem Fertigen und dem Werdenden, eine Spannung, die so lange währen wird, als es eine Entwicklung im Menschengeschlecht gibt.

Es will aber vielen scheinen, als ob heute diese Klage lauter und bitterer hervortrete als früher. Man tröstet wohl sich und andere darüber hinweg mit dem Gedanken, wir lebten in einer Übergangszeit, die nach neuen Formen suche, ohne sie bisher gefunden zu haben. Deshalb könnten Mißverständnisse und Mißgriffe nicht ausbleiben. Es sei ein Unglück, in einer solchen Zeit zu leben: für die Alten, weil sie ihre Welt versinken sähen, und für die Jungen, weil sie geistig obdachlos seien.

Die Jungen schauen auf die Alten wie auf Überbleibsel einer entschwundenen und überwundenen Vergangenheit; mit einem Gemisch von Verehrung und Mitleid sprechen sie zueinander: Ein Mann der alten Zeit! Die Alten dagegen betrachten voll unverhohlener Abneigung eine Jugend, die aus ihrem unreifen Kopfe das Maß der Dinge nimmt und der Erfahrung des Alters entraten zu können wähnt.

Die Folge dieses gespannten Verhältnisses ist ein tiefes, fast unausrottbares Mißtrauen auf beiden Seiten. Sie beobachten einander wie zwei Feinde, die auf der Lauer liegen. Aber Mißtrauen hat kranke Augen. Äußerungen in Wort und Tat, die vielleicht ganz harmlos oder unbedacht waren, werden zu Grundsätzen und Programmpunkten aufgebauscht und als Beweise für die wahre, innere Gesinnung angesehen, die von der Gegenseite sonst sorgsam geheimgehalten werde. Jeder dieser „Beweise" verstärkt aber das bereits vorhandene Mißtrauen, und das Mißtrauen führt naturgemäß wieder zu einer falschen Beurteilung und Behandlung der andern. So wird die Kluft zwischen jung und alt immer tiefer und breiter; eine Verständigung scheint nahezu ausgeschlossen.

Diese bedauerliche Zeiterscheinung läßt auf eine Erkrankung des sozialen Organismus schließen. Der normale Ablauf der Entwicklung muß irgendwo gehemmt sein; Reibungsflächen müssen sich entzündet haben, die sich sonst glatt abschliffen. Denn auch in der modernen Zeit hat sich die Natur des Menschen nicht verändert, und in ihr liegt es begründet, daß er der Erziehung bedarf. Es muß also Erziehung möglich sein, ohne zu jener beklagenswerten Spannung zu führen. Daher mag es wohl angebracht sein, sich auf Ziel und Voraussetzungen der Erziehungskunst zu besinnen. Die Regeln dieser Kunst bleiben vom Wandel der Zeiten im wesentlichen unberührt; wenn sie hochgehalten und klug angewendet werden, kann das Verhältnis von jung und alt sich nie zu einer schroffen Gegnerschaft zuspitzen [1].

Die Jugend lebt in der Zukunft. Wo immer der Jüngling in stillen Stunden auf die Stimme seines Innern lauscht, da klingt es und singt es von kommenden Tagen.

„Vor jedem steht ein Bild des, das er werden soll;
Solang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.“ (Rückert.)

Das Bild, das sich der Jüngling von seiner Zukunft macht, das ist er selbst, in die Ferne projiziert; sein ganzes Wesen prägt sich in ihm aus. Deshalb lenken sich darauf immer wieder seine Gedanken, Hoffnungen und Träume. Denn zwischen ihm und jenem Ziele besteht eine innere Seelenverwandtschaft. Daher kann er auch nur glücklich werden, wenn sein Lebensweg ihn diesem ersehnten Ideale zuführt. Gelingt es nicht — sei es durch Schuld, sei es durch Unglück —, den ihm vorschwebenden Lebensplan auszuführen, dann bleibt nur zu oft ein Druck, ein Hauch der Trauer in der Seele zurück.

Gewiß leuchtet das hehre Ziel in Farben, die so, wie sie gedacht sind, nie Wirklichkeit werden können. Was verschlägt's, wenn nur der Kern gerettet wird. Es ist das glückliche Vorrecht der Jugend, in Plänen und Hoffnungen zu schwelgen. Ohne solche Pläne, die zum Teil Täuschungen sind, wird aus dem jungen Menschen nichts Rechtes werden. Der Baum, der reiche Früchte tragen soll, muß im Lenz in tausend Blüten prangen.

[1] Erziehung wird im vorliegenden Aufsatz in weiterem Sinne genommen. Wir verstehen darunter jede Seelenführung und jede erzieherische Einwirkung von Mensch zu Mensch, des Älteren auf den Jüngeren, des Lehrers auf den Schüler, des Gebildeten auf den Ungebildeten. Die Jahre der unmündigen Kindheit bleiben außer Betracht.

Viele fallen ab, aber viele gelangen zur Frucht. Wo aber nur spärliche Blüten sind, da ist keine volle Ernte zu erwarten. Deshalb wird ein einsichtiger Erzieher einen gewissen Überschwang der Jugend nie verargen.

In der Angleichung der Wirklichkeit an das in ihm schlummernde Ideal besteht die ganze Aufgabe des Menschen. Dieses Ideal ist für jeden ein besonderes und eigenartiges. Jeder Mensch ist ein Einzelwesen, das zwar mit den andern die Grundzüge der menschlichen Natur gemein hat, aber in ihrer besondern Ausprägung, in der Mischung der Charaktermerkmale, Neigungen, Erlebnisse und Beziehungen von ihnen durchaus verschieden ist. Jeder ist eine Einzelpersönlichkeit, ein Individuum, ein *ἅπαξ γενόμενον*, das in dieser Eigenart nur einmal in der ganzen Ewigkeit vorkommt. Es gibt daher für den einzelnen unter den Milliarden von Menschen, die vor ihm gelebt haben, niemand, den er ohne weiteres und in allem einfach kopieren könnte[1], wie er auch selbst kein absolutes Vorbild für andere sein kann.

Wie der einzelne Mensch eine eigene, besondere Vergangenheit hat, so hat er auch das Recht und die Verheißung einer eigenen, besondern Zukunft, die ihm und nur ihm zugedacht ist. Worin das Ideal dieser Zukunft besteht, und welcher Weg dahin führt, das zu finden ist seine Aufgabe, bei deren Lösung er niemals seinen Verstand gleichsam abgeben darf, um blind einem fremden Willen oder Muster zu folgen.

Das Leben des Menschen soll der Idee entsprechen, die Gott in ihm angelegt hat. Aber diese Idee steht nicht klar und greifbar vor seinem Geiste. Was die Natur ihm unmittelbar bietet, das sind nur seine Anlagen und ein dunkles Ahnen winkenden Glückes. Sehnsucht ist die Seele der Seele, eine Sehnsucht, die alle Zwischenstufen kühn überspringt und ihren Blick unverwandt auf das ferne Ziel heftet; doch dessen Erreichung braucht lange Zeit und viele Mühe.

Wer hilft dem Jüngling, den weiten Abstand zwischen Sehnsucht und Erfüllung überwinden? Er bedarf gar sehr solcher Hilfe. Denn die Jugend

---

[1] Das gilt selbst von Jesus Christus, den wir nur analog, d. h. nach Maßgabe unserer Natur und der uns verliehenen Gnaden nachahmen können (Röm. 12, 3 6). Der Vorsatz, unter allen Umständen so zu handeln, wie Jesus gehandelt hat oder gehandelt hätte, ist töricht und unausführbar. Man braucht nur die Anwendung auf den Beruf eines Kaufmanns, Soldaten oder Ehegatten als solchen zu machen, um die Ungereimtheit einzusehen. Näheres darüber vgl. diese Zeitschrift 69 (1905) 229—232. Wohl aber sollen wir nach unserem besten Wissen und Gewissen so handeln, wie Christus der Herr es von uns wünscht.

ist „an Erkenntnis arm, verschwendrisch im Gefühl" (Geibel); sie ist sich nicht klar über ihre eigenen Fähigkeiten und Entwicklungsmöglichkeiten, sie übersieht entgegenstehende Hindernisse und ist immer in Gefahr, ihre Kräfte unnütz zu zersplittern und zu vergeuden. Je vielseitiger sie begabt ist, um so schwerer kann sie sich dem harten Gesetze fügen, einen Teil ihrer Anlagen ruhen und brachliegen zu lassen, um still und unerschlafft im kleinsten Punkte die höchste Kraft zu sammeln. So scheitern viele trotz reicher Talente.

Doch nicht nur in den Entscheidungsjahren der Jugend, auch später im Kampfe des Lebens bedarf der Mensch des Führers, des Beraters. Denn wer ist so klug, so stark, daß er sich allein genügte? Der einzelne fühlt die Unzulänglichkeit seiner Einsicht und Erfahrung in den Zweifeln und Bedenken, die seine Seele bedrücken. Durch Nacht und Nebel muß er sich vorwärts tasten, und er schätzt sich glücklich, eine Hand zu finden, die ihn sicher leitet. Er verlangt nach einem treuen Freunde, vor dem er den Panzer seines Innern öffnen kann, er sehnt sich nach Aussprache und zuverlässigem Bescheid.

Hier beginnt nun die Aufgabe des Erziehers, des Beraters, des Seelenführers. Das Wesen dieser Aufgabe ist Hilfeleistung. Der Erzieher soll nicht Menschen formen nach *seinem* Ebenbilde, nicht die Seelen an seine Person fesseln, nicht alle auf *einen* Weg weisen; denn der Wege sind viele, die zum Ziele führen. Er soll den einzelnen nur helfen, *den* Weg zu finden, der für sie der richtige ist, mag es auch ein anderer sein als der, den der Erzieher selbst sich gewählt. Dieser selbstlose Dienst an den Seelen ist in Wahrheit die *Kunst der Künste*; sie setzt die Selbsterziehung und die sittliche Vollendung des Erziehers voraus.

Gregor von Nazianz hebt in einer berühmten, 362 oder 363 vorgetragenen Rede, in der er seine Flucht vor der Übernahme des Priesteramtes zu rechtfertigen sucht, die Schwierigkeiten der (geistlichen) Seelenführung hervor und bemerkt dabei: „In der Tat scheint mir das die *Kunst der Künste* und die *Wissenschaft der Wissenschaften* zu sein, den Menschen zu leiten, dieses Wesen so unterschiedlich und wandelbar wie kein anderes." [1] Von seinem griechischen Namensvetter übernahm Gregor I. diesen Satz in verkürzter Gestalt [2], der dann als Ausspruch des großen Papstes in die aszetische und pastorale Literatur überging. Die Formel „Kunst der Künste und Wissenschaft der Wissenschaften" ist aber

[1] Oratio 2 c. 16; MG. 35, 426.

[2] S. Gregorius M.: „Ars est artium regimen animarum." Regulae pastoralis liber p. 1, c. 1; ML. 77, 14.

älteren Ursprungs; sie stellt eine der sechs üblichen Definitionen der Philosophie dar und geht dem Sinne nach auf Aristoteles (z. B. Metaph. 1, 2) zurück. Die Umdeutung auf die Seelsorge läßt eine Spitze gegen die heidnische Philosophie vermuten[1]. — Chrysostomus preist die Erziehungskunst im engeren Sinne als die Kunst der Künste: „Fürwahr es gibt keine größere Kunst als diese. Was könnte der Kunst gleich kommen, eine Seele harmonisch zu bilden und den Charakter eines Jünglings zu formen? Denn wer das versteht, gilt höher als jeder Maler und jeder Bildhauer.“[2]

Erziehen heißt dienen. Wer immer Seelen nützen will, muß sich bewußt sein und bleiben, daß er nicht ihr Herr, sondern nur ihr Diener ist (2 Kor. 1, 23; 4, 5). Das erste Erfordernis, um auf Seelen fördernd einwirken zu können, ist daher Ehrfurcht vor jeder Seele, ihrem Geschick, ihrer Eigenart und ihren Rechten. Ehrfurcht ist noch wichtiger als Liebe. Liebe kann in unverständigem Eifer den Seelen Gewalt antun. Ehrfurcht scheut nichts so sehr, wie die Rechte anderer zu verletzen. Es kommt hier weniger auf das einzelne Urteil als auf die ganze geistige Einstellung an. Ein Menschenverächter kann ein tüchtiger Menschenbändiger sein, zum Seelenbildner taugt er nicht.

Diese Ehrfurcht ist eine Tugend, deren Erlangung und Bewahrung nicht leicht ist. Denn die Seelen zeigen oft Eigenschaften, die nicht zur Hochschätzung stimmen. Aber Ehrfurcht erkennt selbst in der Entstellung den ewigen Wert jeder Menschenseele. Und wäre sie gänzlich geschändet und entwürdigt, es ist eine Perle im Staube. Auch in ihr schlummert die Sehnsucht nach Licht und Güte. Auch in dem Leben des Verworfensten gibt es Augenblicke, in denen er sich zur Höhe seiner Menschenwürde erhebt und in verklärendem Scheine sein eigenes Ideal schaut. Nur wer diese Keime des Guten voraussetzt, wird sie zur Entwicklung bringen können.

Ehrfurcht auch vor jedem Menschenschicksal! Das Leben des einzelnen gilt wenig in dem gewaltigen Umkreis der Welt. Es geht vorüber wie ein Schatten; nach wenigen Jahren ist es, als sei es nie gewesen. Aber für den, der dieses Leben zu leben hat, ist es von einzigartiger Bedeutung; es ist sein ein und alles, und von seinem Verlauf hängt Glück oder Unglück für Zeit und Ewigkeit ab. Daher klingt es wie eine ständige Mahnung

---

[1] Vgl. Überweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums[11] (1920) 6; C. Weyman, Die Wissenschaft der Wissenschaften, in: Festgabe zum 70. Geburtstag von Georg Frh. v. Hertling (Freiburg 1913) 371 ff.

[2] Homil. 59 in Mt. n. 7; MG. 58, 584.

in dem Ohre des Erziehers: Verwirre, zerstöre ihm nicht das einzige Leben, das ihm gegeben ist; hilf ihm, sein Glück gründen.

Ehrfurcht wird stets die Vielfältigkeit der Natur- und Geistesgaben achten. Es ist die erhabene Aufgabe des Erziehers, des Seelenführers, dem Werke Gottes in der einzelnen Seele zur Vollendung zu verhelfen. Seelenleitung ist eine Kunst, und Künstler soll der Seelenführer sein. Künstler nach einem fremden, nach einem göttlichen Entwurf, dessen genaue Züge er selbst noch suchen muß. Mit welcher Umsicht handhabt der Bildhauer den Meißel; nicht wahllos setzt er ihn an, damit der Marmor keine Sprünge und Risse zeige. Kein Schlag, der nicht seinem hohen Ziele diente. Spröder als das edelste Gestein, zarter als das kostbarste Gespinst ist das feine Gewebe der Menschenseele; sie gleicht dem Spiegel, den ein leiser Hauch trübt und ein ferner Stoß erzittern macht.

Christus hat den Dienst an den Seelen mit der Sorgfalt des Gärtners verglichen. Das Messer fehlt zwar nicht in seiner Hand. Aber nichts wird beschnitten, was gut und berechtigt ist (Joh. 15, 1 ff. Phil. 4, 8); nur die wilden Schößlinge müssen fallen. Im übrigen beschränkt sich seine Tätigkeit darauf, der Pflanze die eigene, innere Entwicklung zu erleichtern durch ein sonniges Plätzchen in guter Muttererde.

Kluge Erziehung wird nie die traurige Wahrheit vergessen, daß das Sinnen und Trachten des Menschenherzens zum Bösen geneigt ist von Jugend auf (1 Mos. 8, 21). Die Erziehung muß daher auch die Bekämpfung des Bösen ins Auge fassen. Der patristischen Literatur ist der Vergleich der Seelenführung mit der Heilkunde sehr geläufig, nur daß die Heilung der seelischen Krankheiten viel schwieriger und wichtiger ist als die der leiblichen. Wie prüft und überlegt der Arzt, ehe er einen Eingriff in den Körper des Kranken unternimmt, alle Umstände des Falles; und doch hat er jahrelang den Bau und die Gesetze des menschlichen Leibes studiert. Aber er kennt den Ausspruch des alten Celsus, daß die Medizin eine ars coniecturalis (Kunst des Erratens) sei, und er weiß, daß sie das bis heute zum guten Teil geblieben ist, wie sehr man sich auch bemüht hat, sie in eine ars rationalis (Kunst des Berechnens) umzuwandeln. Es bleibt doch noch immer vieles dunkel und rätselhaft; jeder Organismus ist überdies trotz der Wesensgleichheit von dem andern verschieden. Mit aller Vorsicht muß daher der Eingriff geschehen. Die Hand darf weder zittern noch entgleiten, damit nicht unnütz Blut vergossen werde und nicht eine kleine Unachtsamkeit die schwersten Folgen zeitige.

Wie behutsam müssen wir da zu Werke gehen, wenn wir in das Seelenleben eines Menschen eingreifen. Kunstvoller und empfindlicher als der Leib von Fleisch und Blut ist dieser innere, geistige Organismus. Wer weiß, wie dort die Sehnen und Adern des zarten Gebildes verlaufen! Ein ungeschickter oder roher Eingriff kann die Kraft und den Schwung einer Seele für immer lähmen und Wunden schlagen, die nie heilen. „Deshalb muß der Seelenführer viel Klugheit und tausend Augen haben, um den Zustand der Seele von allen Seiten richtig zu beurteilen.“ [1] Denn „wer wüßte nicht, daß die Wunden der Seele schwerer zu erkennen sind als die Wunden des Körpers? Und doch scheuen sich viele nicht, sich als Seelenärzte auszugeben, die ohne Kenntnis des geistlichen Lebens sind“ [2]. Ehrfurcht vor der Seele führt zur Behutsamkeit in ihrer Behandlung.

Es gibt ein Wort und Wesen, das dieser Ehrfurcht schnurstracks entgegengesetzt ist; es heißt Schablone. Wer Ungleiches gleich behandelt und alle in dieselbe Form pressen will, erzieht sich selbst die Gegnerschaft, die über ihn hinwegschreitet; er soll sein trauriges Los nicht dem Undank der andern, sondern seinem eigenen Unverstande zuschreiben. Insbesondere die Jugend hat bei allem Führerbedürfnis ein feines Gefühl dafür, was ihr zusagt oder nicht, und kräftig stößt sie alles zurück, vor dem dieses Gefühl sie warnt. Wo ihr statt Entfaltung Vergewaltigung, statt innerer Führung äußerer Zwang entgegentritt, da bäumt sich ihre Natur gegen ein Joch auf, das ihr unerträglich scheint und ist.

Schablone, die sich vielen durch ihre bequeme Handhabung empfiehlt, ist der Sieg des tötenden Buchstabens über den lebenschaffenden Geist, ein Beweis für die Enge des Blicks und das Versagen der schöpferischen Kraft. Je mehr die Formen erstarren, je mehr das freie Spiel mit den Hilfsmitteln der Erziehung einem krampfhaften Festhalten an einmal gegebenen Normen weicht, um so schneller verflüchtigt sich der Geist, geht die Schwungkraft verloren, tritt die Ruhe des Kirchhofs ein. Es ist immer ein Zeichen eines kleinen Geistes, sich an die Form wie an ein Idol zu klammern. Wir erkennen das am leichtesten bei einem Vergleich mit dem göttlichen Wirken. Alles, was Gott geschaffen hat, zeigt bei größter Gesetzlichkeit und Zielstrebigkeit wunderbare Mannigfaltigkeit, eigenartige Schönheit und

---

[1] S. Chrysostomus, De sacerdotio l. 2, c. 4; MG. 48, 635; vgl. S. Gregorius Naz., Orat. 2 c. 16—22 27 30; MG. 35, 426 ff.

[2] S. Gregorius M., Regulae pastor. lib. p. 1, c. 1; ML. 77, 14.

Fülle des Lebens. Stern um Stern ist verschieden in seinem Glanze und in seiner Bahn (1 Kor. 15, 41), jede Blume ein Meisterwerk in ihrer Art. Erst durch den Menschen ist die Schablone in die Welt gekommen. Unter ihrem erstarrenden Einfluß verkümmern die Gaben der Natur wie der Gnade. Eine Erziehungsanstalt, in der die Schablone waltet, ist nicht eine Bildungsstätte, sondern ein Mausoleum, in dem junge Menschen lebendig beigesetzt werden.

Auf keinem Gebiete rächt sich die Schablonisierung so sehr wie auf dem religiösen; sie kann edlen, tiefer veranlagten Seelen die ganze Frömmigkeit verleiden. Dahin gehört besonders das Aufdrängen von bestimmten Andachtsformen, Gebetbüchern, Vereinen u. dgl. Gerade in der Gnadenführung der einzelnen beobachtet Gott bei aller Einheit in der Wahrheit und in der Liebe eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit, deren unleugbar vorhandene Gesetzlichkeit für uns in dichte Schleier gehüllt ist. „Der Geist Gottes", sagt der seelenkundige Ludwig de Ponte [1], „läßt sich nicht von festen Gesetzen fesseln, sondern sein heiliger Wille ist die einzige Norm seines Wirkens ... Ohne Zweifel beobachtet die Gnade auf ihren verwickelten Wegen eine anbetungswürdige Ordnung, aber so verborgen und geheimnisvoll, daß wir sie unmöglich zu erfassen vermögen. Wollte unser beschränkter Geist sich vermessen, diese Ordnung herauszusuchen, so würde er eine wahre Verwirrung anrichten."

Aufstellung und Einschärfung einer bestimmten Lebensordnung darf indessen nicht schon als Schablone bezeichnet werden. Denn der Mensch hat die strenge Verpflichtung, die Rücksichten des sozialen Lebens zu beachten und die ewig gültigen Normen des Sittengesetzes zu Leitsternen seiner Charakterbildung zu machen. Deshalb muß auch der mildeste Erzieher auf die Innehaltung dieser Normen dringen und dadurch seinen Zögling an Opfer und Selbstverleugnung gewöhnen. Er kann auch durch positive Regeln ihre Beobachtung sichern und durch geeignete Strafen ihre Übertretung ahnden. Freilich unter einem Übermaß von äußeren Bindungen kann sich das Eigenleben der einzelnen nicht entfalten [2]. Aber Unterordnung unter die für den Durchschnitt als zweckmäßig erachteten Maßnahmen gehört zum Wesen der Erziehung. Allzu große Nachgiebigkeit gegen die individuelle Eigenart stählt nicht den Charakter, sondern schwächt ihn. Besonders gegenüber der nervösen, zappeligen Jugend von heute ist Ruhe und Festigkeit am Platze. Allerdings nicht die Ruhe

[1] Leben des P. Balthasar Alvarez (Münster 1859) Vorwort VII.

[2] S. Thomas: „Ideo praelati abstinere debent a multitudine praeceptorum" (S. theol. 2, 2, q. 105, a. 1 ad 3).

der Starre, die dem Mangel an Verständnis und Beweglichkeit entspringt, sondern die Ruhe der Überlegenheit, die sich auf die Zügelführung versteht.

Ausgeprägte Eigenart und Einordnung in die Gesamtheit und ihren Rahmen sind keine notwendigen Gegensätze. Der berechtigte Individualismus trennt nicht, sondern verbindet. Denn wie Gott die einzelnen Menschen in ihrer Sonderform geschaffen hat, so hat er sie zugleich durch Natur und Gnade auf die Gemeinschaft und die gegenseitige Liebe hingeordnet, was die Heilige Schrift (1 Kor. 12, 12 ff.) und ihre Ausleger durch den Vergleich mit dem menschlichen Körper und seinen verschiedenen Gliedern veranschaulichen[1]. Auch das größte Genie erlangt seine Vollendung erst in der Vereinigung mit andern (Kol. 3, 14). Jeder Stern zieht seine eigene Bahn, aber bleibt in Übereinstimmung mit der Harmonie der Sphären. Jede Blume schmückt sich mit ihrer eigenen Schönheit, aber zugleich schmückt sie den Garten, in dem sie blüht. So können in einem Offizierskorps, in einer Erziehungsanstalt oder in einer religiösen Gemeinschaft genaue, auch ins einzelne gehende Vorschriften bestehen, und doch kann die Art und der Geist der Beobachtung Spielraum für eine individuelle Auffassung und Anpassung gewähren, der auch durchaus eigenwüchsigen Persönlichkeiten ein Leben, frei von aller Schablonenhaftigkeit, ermöglicht.

Das wird am sichersten gelingen, wenn der Erzieher sich bemüht, durch Überzeugung zu wirken. Erziehung ist ja nicht ein Kampf um die Vorherrschaft. Der Erzieher soll deshalb gegenüber seinem Zögling weder eine Angriffs- noch eine Verteidigungsstellung einnehmen, sondern sich bestreben, aus ihm einen willigen Mitarbeiter zu machen. Denn äußeres Sich-Fügen ohne innere Überzeugung hat keinen sittlichen Wert und verspricht keine Dauer.

Es genügt daher nicht, daß die Führung richtig ist; der Geführte muß selbst auch innerlich erkennen, daß sie richtig ist. So wie es für die Heilung des Kranken von höchster Wichtigkeit ist, daß er rückhaltloses Vertrauen in die Kunst des Arztes habe; denn die Besorgnis vor verfehlter Behandlung hemmt die Gesundung. Es gibt anormale Seelenzustände, in denen nur das blinde Vertrauen auf den Führer rettet. Aber blindes Vertrauen zur allgemeinen Erziehungsgrundlage machen, heißt den Menschen zur Maschine herabwürdigen. Wer andere nach dem Schema

[1] Vgl. S. Augustinus, In Ps. 32 n. 21; ML. 36, 296.

leitet, daß er allein Verstand und Einsicht habe, und daß die andern sich ihm blindlings zu fügen hätten, wird entweder auf schroffe Ablehnung stoßen oder völlig unselbständige, in den Stürmen des rauhen Lebens hilflose Menschen heranbilden. Ein fruchtbares Erziehen wird nur dort erzielt, wo ein wirklicher Gedankenaustausch zwischen Erzieher und Zögling obwaltet, und wo der Erzieher stets den Eindruck weckt, daß es ihm um das Überzeugen, nicht um das Herrschen zu tun ist[1].

Man muß sich dabei bewußt sein, daß den Mitteln menschlicher Überredung und Überzeugung nur ein beschränkter Wirkungskreis vergönnt ist. Wir haben keine Möglichkeit, Einsichten und Erfahrungen unmittelbar in die Köpfe der andern zu übertragen. Wir können nur unsere Gründe vorlegen, wie der Landmann die Samenkörner ausstreut, und müssen in Geduld zuwarten, ob sie im Geiste des andern Wurzel schlagen. Aber an dieser Geduld fehlt es oft. Der Mensch ist, wenn er seine Gründe nicht siegen sieht, in seiner Rechthaberei nur zu geneigt, ihre Beweiskraft durch Heftigkeit, persönliche Ausfälle und Verdächtigungen zu steigern — ein Verfahren, das meist das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung hervorruft. Wer dagegen im Vertrauen auf seine guten Gründe warten kann, wird oft die Freude erleben, wie diese allmählich durch ihr eigenes Schwergewicht den anfänglichen Widerstand überwinden.

Wer sich als Diener an den Seelen weiß, wird nie schroff den Herrscher hervorkehren und nichts von den Willkürlichkeiten und Härten eines Paschas annehmen. Er wird es weit von sich weisen, seine Zöglinge stets am Gängelbande zu halten; er will ja in ihnen die geistige Selbständigkeit nicht unterdrücken, sondern die Initiative, die Selbstarbeit wecken. Er wird ihnen, um einen Vergleich des hl. Cyprian[2] zu verwerten, nicht fertige Kleider liefern, die vielleicht ihrer Statur nicht entsprechen, sondern nur den Stoff bieten, aus dem sie sich selbst passende Kleider machen können. Wenn die Jugend merkt, daß unter der Hand des Erziehers ihre eigene Selbständigkeit erstarkt, dann kann dieser des freudigen Dankes der jungen Herzen sicher sein. Um wahre Selbständigkeit zu erreichen, wird freilich der Erzieher seine Autorität klug mäßigen müssen, damit der Jüngling

---

[1] Bischof v. Keppler bemerkt: „Wir dürfen heute weniger als je auch nur den Schein aufkommen lassen, als ob ein stummer, stupider Gehorsam, eine stumpfe Unterwerfung, eine äußere Legalität angestrebt, als ob die innere Selbständigkeit geknickt, der Wille unterdrückt, das Gewissen geknechtet werden wolle" (Homiletische Gedanken und Ratschläge [Freiburg 1910] 45). Nach Bossuet ist es der Zweck des Seelenführers, die Seelen fähig zu machen, daß sie ohne ihn fertig werden; vgl. Jer. 31, 34.

[2] De exhortatione martyrii, praef. n. 3; ML. 4, 653.

nicht das Echo der Lehren des Meisters für eigene innere Überzeugung halte. Ein solcher Scheinbesitz würde bald zerrinnen, wenn ihm die Stütze der Autorität entzogen wird. Je mehr daher die Menschen heranreifen, desto mehr muß der bestimmende Einfluß des Führers zurücktreten, um ihnen freies Spiel zu lassen.

Das Streben nach geistiger Selbständigkeit wird nicht selten von Eltern und Erziehern als ein Zeichen der Undankbarkeit empfunden und von ihnen gehemmt — aus Liebe. Und doch sollte es im Gegenteil gefördert werden. Denn das Ziel der Erziehung ist nicht Entziehung oder dauernde Beschränkung der Freiheit, sondern der rechte Gebrauch der Freiheit. Die Jungen haben gar nicht die Aufgabe, das getreue Abbild der Alten zu sein; sie mögen getrost ihrem eigenen Sterne folgen. Daß sie anders denken und handeln als die Alten, ist kein Vorwurf, solange nicht die Abweichung zur Verkehrtheit wird.

Goethe bemerkt einmal: „Weise Männer lassen den Knaben unter der Hand dasjenige finden, was ihm gemäß ist; sie verkürzen die Umwege, durch welche der Mensch von seiner Bestimmung nur allzu gefällig abirren mag.“ Wie aber wäre diese Hilfeleistung möglich, ohne ehrfurchtsvoll auf die Stimmen und Stimmungen zu achten, die in den Seelen klingen und schwingen? Und da der Erzieher nicht unmittelbar in die Seele seines Zöglings hineinschauen kann, so wird er gerne auf das hören, was dieser ihm mitteilen möchte.

Die Kunst des Hörens ist für alle tiefere Seeleneinwirkung höchst wichtig, ja unentbehrlich. Wie viel vermag unter Menschen schon gütiges Zuhören, mag nun ein Kind seine kleinen Geheimnisse lallen oder ein Künstler seine Entwürfe schildern oder ein Leidgeprüfter den Kummer seines Herzens ausschütten. Kein unzeitiges Wort, kein Zeichen der Ungeduld darf den Fluß der Rede stören. Unterbrechung könnte alles verderben, wie ein Steinchen eine muntere oder matte Quelle zum Versiegen bringt. Der Fragende, der Leidende erleichtert sich, indem er sein Inneres ausspricht, und das freundliche Zuhören ist ihm eine sichere Gewähr, daß er verstanden wird.

Besonders Kindern gegenüber ist weite Nachsicht geboten, wenn sie ihre kleinen und großen Fragen stellen und in ihre Seelen schauen lassen. Da genügt kein Hören mit halbem Ohr; sie haben ein Recht auf unsere ungeteilte Aufmerksamkeit, und sie haben helle Augen. Es geht vieles im Seelenleben der Kinder vor, wovon Eltern und Erzieher sich nichts träumen lassen. Unklare, halbbewußte Triebe erschüttern oft wie unter-

irdische Vulkankräfte ihr jugendliches Gemüt und drängen nach einer Eröffnung. Wir sollten uns daher freuen, wenn sie unbefangen plaudern und fragen; denn das ist ein Zeichen ihres Vertrauens und ihrer Unschuld. Mit Recht hat ein Menschenkenner gesagt: „Es ist verdächtig, wenn Kinder plötzlich aufhören, verfängliche Fragen zu stellen." Das ist dann ein bedauernswerter Zustand. Nichts schadet ja der Jugend, zumal in den Jahren der Reife, mehr als ängstliches Verschweigen und ratloses Suchen. Die Not, alles in sich verschließen zu müssen, nagt an ihrer Seele wie der Wurm in der Knospe.

In traulicher Zwiesprache hat nun der Erzieher die günstigste Gelegenheit, Zweifel oder Unklarheiten zu beheben und vor drohenden Gefahren, übereilten Entschlüssen oder trüben Quellen der Belehrung zu warnen, kurz die jugendlichen Herzen vor all den Krisen und Katastrophen der Sturm- und Drangzeit zu bewahren und ihnen den verhängnisvollen Wahn zu nehmen, als seien ihre Kämpfe und Schwierigkeiten etwas ganz Neues und Unerhörtes. Freilich muß er dabei Takt beweisen und Schonung üben. Bei Aufdeckung menschlicher Gebrechen darf kein pharisäisches Entsetzen sich auf seinen Zügen malen, damit er nicht das gebeugte Rohr knicke und den glimmenden Docht auslösche (Matth. 12, 20). Auch muß er die Gewähr unbedingter Verschwiegenheit bieten; eine Verletzung derselben oder auch nur ein Verdacht in dieser Hinsicht würde das Vertrauen im Keime töten.

Ob eine vertrauensvolle Aussprache zustande kommt, hängt ganz wesentlich von der Bereitwilligkeit zu hören ab. Manche, auch solche, die es im Innern gut meinen, zeigen schon durch ihr äußeres Verhalten, wie wenig sie sich auf diese Kunst verstehen. Die Steifheit der Form, die Unbewegtheit der Miene, der Ton der Stimme, die Kargheit der Worte verraten ihr Bestreben, die Unterhaltung abzukürzen. Diese ist daher stockend und durch peinliche Pausen unterbrochen. Wie soll sich da das Vertrauen hervorwagen? Denn das Vertrauen ist scheu wie ein Reh; die geringste Störung scheucht es in seine Verstecke zurück. Wer Seelen gewinnen und führen will, muß sich jeder einzelnen mit einer Sorgfalt widmen, als ob er nur für sie bestellt wäre. Er muß etwas von jener ehrfürchtigen Gesinnung haben, die den hl. Karl Borromäus das Wort sprechen ließ, daß eine einzige Seele Bistum genug für einen Bischof sei[1].

---

[1] Kardinal Manning, Das ewige Priestertum (Mainz 1884) 78.

Aufmerksames Zuhören ist ein Tribut der Achtung, die wir dem Nächsten zollen. Der moderne Mensch hat die Kunst des wohlwollenden Hörens in hohem Maße verlernt. Er weiß alles, was man ihm sagen möchte, schon im voraus; er weiß vielfach alles weit besser als irgendein anderer. Die Folgen dieser Untugend sind nicht ausgeblieben. Je weniger wir aufeinander hören, desto mehr häufen sich die Mißverständnisse in dem ganzen Umkreis der menschlichen Beziehungen.

Es würde zuweit führen, im einzelnen alle die segensreichen Wirkungen darzulegen, die aus der Ehrfurcht vor den Seelen hervorgehen. Ehrfurcht überschreitet nie die Grenzen einer weisen Zurückhaltung; sie achtet stets die fremde Persönlichkeit und ihre freie Selbstbestimmung, verfügt niemals über Menschen wie über eine Sache, wie über Figuren auf dem Schachbrett. Alle Begeisterung für ein bestimmtes Ideal oder eine bestimmte Lebensform kann sie nicht verführen, diese nun allen andern aufzunötigen. Sie weiß, daß sich eines nicht für alle zieme, und daß bei der Verschiedenartigkeit der Menschen, was dem einen ein Himmel ist, dem andern eine Hölle sein kann. Sie bleibt deshalb auch vor dem ungeheuerlichen Mißgriff bewahrt, Menschen in einen Lebensstand hineinzudrängen, zu dem sie sich innerlich nicht berufen fühlen. Ehrfurcht wird nie mit den Zöglingen Experimente machen, die ihr Urteil verwirren und ihr Gemüt umdüstern; sie wird nicht nur Pflichten einschärfen, sondern auch auf Rechte hinweisen[1], nicht nur Verkehrtes tadeln, sondern auch Gutes anerkennen. Denn der Hauch des Beifalls schwellt die Segel der Seele; auch das Lob ist ein Antrieb zum Fortschritt, und zwar mehr als die Peitsche.

Auf den Mangel an wahrer Ehrfurcht gehen dagegen fast alle Fehler und Mißgriffe zurück, die in der Erziehung und Seelenleitung begangen werden: voreiliges Urteilen und Entscheiden ohne genaue Prüfung der Sachlage, rigorose Auferlegung von Pflichten, allzu enge Auslegung der Gesetze und Regeln, schroffe Abweisung und schnelle Abfertigung, barscher

---

[1] Auch die Frage des Probabilismus gewinnt, von diesem Gesichtspunkt betrachtet, ein neues Aussehen. Der Probabilismus beruht keineswegs, wie oft fälschlich angenommen wird, auf dem Bestreben, an dem Gesetze als einer Last vorbeizukommen, sondern er entspringt der Ehrfurcht vor der einzelnen Seele und ihrer Freiheit. Die Freiheit ist ein so hohes Gut, daß sie nicht ohne sichern Rechtsgrund beschränkt werden darf. Das Vollkommene mag man als Rat empfehlen, aber eine Pflicht ist nur dort aufzuerlegen, wo ein sicheres Gesetz vorliegt. Erinnert sei an Schillers Wort: „Das erste Gesetz des guten Tones ist's: Schone fremde Freiheit, das zweite: Zeige selbst Freiheit."

Befehlston, Unduldsamkeit gegen abweichende Ansichten und Übungen, Unterdrückung der Selbständigkeit usw.

Wo Ehrfurcht das Zepter führt, da ergeben sich die andern Erfordernisse einer guten Erziehung wie eine natürliche Folge.

Ehrfurcht und Aufrichtigkeit sind nahe verwandt. Der echte Erzieher wird stets sich verpflichtet erachten, denen, die er zu leiten hat, Wahrheit zu bieten. Sein Wort ist nicht ein stetes Bemühen, andern die Wahrheit zu verschleiern. Denkende Menschen wollen den Weg sehen, den sie geführt werden. Antworten, die sich nachher als leerer Schall, als nichtssagende Allgemeinheiten oder als Rückendeckung erweisen, wecken nur bittere Enttäuschung und tiefes Mißtrauen. Kann eine sachliche Antwort nicht gegeben werden, so vergibt sich der Gefragte nichts, wenn er ehrlich seine Unkenntnis eingesteht oder sich Zeit zur Erkundigung erbittet, ohne sich den Schein der Unfehlbarkeit oder Allwissenheit zu geben. Hat er sich geirrt, so wird der offene Widerruf das schönste, weil selbstlose Zeugnis seiner Wahrheitsliebe sein. Leider werden viele Lehrer und Erzieher um so erregter, je weniger sie sich den Fragen gewachsen fühlen, die an sie gerichtet werden. Gerade dadurch schädigen sie ihre Autorität.

Freilich darf der Erzieher oder geistige Führer nicht immer gleich die ganze Wahrheit sagen; er muß Rücksicht auf die Tragfähigkeit und den Seelenzustand seiner Hörer nehmen (Joh. 16, 12); denn ein unkluges, unvorsichtiges Wort kann großen Schaden stiften. Aber was er sagt, muß zuverlässig sein; er darf zumal der Jugend keinen unrichtigen Bescheid in ernster Sache geben, ihr keine falsche Weiche stellen.

Ehrfurcht ist untrennbar von Gerechtigkeit. Und für Gerechtigkeit hat die Jugend wie das einfache Volk ein feines Empfinden. Beide wollen kein parteiisches Regiment; sie wollen vor allem, daß niemand ungehört beurteilt und verurteilt werde. Es widerstreitet fürwahr den ersten Grundsätzen der Gerechtigkeit, irgend jemand, und sei es ein Räuber oder Mörder, auf einen bloßen Verdacht hin zu verurteilen, ohne ihm Gelegenheit zu seiner Verteidigung geboten zu haben. Mögen die Beweise gegen ihn noch so augenscheinlich sein, der Täter kann oft auf Umstände hinweisen, die seine Tat in einem ganz andern Lichte erscheinen lassen. Nichts empört und verbittert ein edles Herz mehr als das Bewußtsein, ungehört gerichtet worden zu sein. Der Satz: „Ich kenne seine Beweggründe nicht, aber ich mißbillige sie“, ist nicht dem Buche der Gerechtigkeit entnommen und sollte wie eine Warnungstafel vor dem Geiste aller stehen, die auf andere er-

zieherisch einwirken wollen. Ist aber die Schuld des Zöglings erwiesen, dann gebe man ihm Gelegenheit, sie zu sühnen und dadurch vergessen zu machen. Das Buch, in das seine Fehler eingetragen werden, sollte daher nicht mit untilgbarer Tinte geschrieben sein. Dies allein entspricht der Gerechtigkeit und erst recht dem Geiste des Christentums.

Ehrfurcht führt endlich zur Liebe. Wer in die Wunder der Menschenseele hineingeschaut hat, in die Geheimnisse ihrer Sehnsucht und die Abgründe ihres Schmerzes, der wird sie nicht nur achten, sondern auch lieben. Liebe aber macht das geistige Auge ganz klar und fähig, in den Seelen mühelos zu lesen. Liebe versteht, weil sie die Gabe hat, zu erraten. Liebe ist der Zauberschlüssel, der alle Tore zu den geheimsten Kammern öffnet, daß die Seelen ihre tiefsten Wunden und ihre verschwiegensten Hoffnungen zeigen. Da braucht es kein Zureden und Ermuntern zum Vertrauen. Das Vertrauen ist da und wird gern geschenkt.

Den Seelen geht es oft wie den Kranken; sie wissen wohl, daß ihnen etwas fehlt, aber nicht, was ihnen fehlt; jedefalls können sie es nicht sagen. Hier offenbart sich nun die Kunst des Seelenarztes. Welche Taktlosigkeiten und Ungeschicklichkeiten werden dabei durch gänzlich abwegige Fragen und Andeutungen begangen, weil dem Fragenden das Ahnungsvermögen fehlt, wie denn der Fall wirklich liegt. Welch freudige Erleichterung dagegen, wenn der Berater mit wenigen klaren Strichen das getreue Bild der Krankheit zeichnet und dem Leidenden hilft, sich selbst zu verstehen. Dann fühlt sich die Seele befreit, erlöst, gehoben und gestärkt.

Liebe lenkt auch die Zunge und läßt das rechte Wort zur rechten Zeit finden. Ein Wort, das von Herzen kommt, dringt auch zum Herzen. Die beste Lehre aber wird zurückgestoßen, wenn sie unfreundlich und barsch gespendet wird, wie selbst der Hungernde einen Brocken Brot verschmäht, der ihm unwillig vorgeworfen wird.

Ehrfurcht, Wahrheit, Klugheit, Gerechtigkeit und Liebe — damit ist der goldene Ring geschlossen, der eine glückliche Erziehung verbürgt.

Die Antwort einer edlen Seele auf eine geschickte Führung ist die Antwort der Knospe auf den Strahl der Sonne und den Tau des Himmels: sie entfaltet ihre ganze Schönheit und ihre geheimsten Kräfte. Nie erlischt die Dankbarkeit gegen alle, die ihr geholfen haben, sich selbst zu verstehen und zu entwickeln und dadurch das Glück ihres Lebens zu begründen. Möchten doch alle, die Seelen zu leiten haben, darauf achten, ob sie diese Antwort in den Seelen finden, und möchten sie nicht unterlassen, in das

Auge der ihnen Anvertrauten zu schauen, ob sie dort den Widerschein von Glück und Frieden sehen. Das ist die beste Probe auf die Richtigkeit ihrer Erziehung. Dagegen ist steter Druck auf der Seele ein böses Wetterzeichen und ein fast unfehlbarer Beweis, daß innere berechtigte Kräfte in ihrer Entwicklung gehemmt sind. Wenn edle Freude das Herz nicht durchglüht, schleppt sich das sittliche Leben müde und matt dahin und bringt nur spärliche und verkümmerte Früchte. Damit ist aber eine geheime oder auch offene Gegnerschaft gegen den Geist der erhaltenen Erziehung von selbst gegeben.

Die hohen Anforderungen der Erziehungskunst können nur von einem selbstlosen Herzen erfüllt werden, von einer Selbstlosigkeit, die der gleicht, die Johannes den Täufer beseelte. Er wollte nur der Brautführer der Seelen sein, um sie dem Heiland zuzuführen. Sein Licht erlosch, als es seinen Schein auf den Meister geworfen hatte (Joh. 3, 29 30). Solche uneigennützige Liebe ist freilich nicht möglich ohne viele Selbstverleugnung und Entsagung. Daher wird der echte Erzieher unablässig an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten müssen.

Nichts verleiht jugendlichen, ideal gerichteten Seelen einen höheren Schwung als das Bewußtsein, einen Führer zu haben, der selbstlos und weitblickend nur ihr Bestes anstrebt. Der Adel der Gesinnung, der aus seinen Worten und Taten spricht, ist wie ein Zauber, der begeisternd die Seelen hinreißt und zum Höchsten befähigt.

Es ist ein herbes Geschick, ohne Führer durchs Leben gehen und sich selbst durch alle Finsternisse und Dickichte zurechtfinden zu müssen. Es ist nur zu oft das Los der großen Führernaturen, der Pioniere der Menschheit. Wer seiner Zeit vorauseilt, muß darauf gefaßt sein, lange Strecken einsam zu pilgern und die satte Mittelmäßigkeit der ewig Gestrigen immerfort gegen sich zu haben. Wie oft drohen seine Füße zu erlahmen bei dem Abtasten der Wege, und wie keucht die Brust unter der Bürde, die ihn fast zu Boden drückt; die Hilfe, die er später andern bieten kann, ist meist aus dem Blute seiner Wunden gewonnen. Die Sterne, die so freundlich unsere Bahn erhellen, sind selbst Glutherde, die von innerem Weh zerrissen werden.

In den Lebenserinnerungen bedeutender Männer und Frauen, die eine harte Jugend durchgemacht haben, zittert noch im hohen Alter die tiefe Wehmut nach, daß sie in ihren Entwicklungsjahren, in der Zeit des Kampfes so wenig Verständnis und Liebe gefunden haben. Dieses vergebliche Suchen

nach einem wohlwollenden, weitblickenden Freund und Berater verdüsterte ihre Jugend und beschattete ihr ganzes Leben.

Noch schlimmer ist es, wenn der gereifte Mann mit Schaudern erkennen muß, welch unfähigen und kurzsichtigen Erziehern die Leitung seiner Jugend anvertraut war, und wie er von ihnen in eine Form gepreßt wurde, für die er nach seiner ganzen Veranlagung nicht paßte. Am furchtbarsten ist das Erwachen, wenn die erhaltene Führung ihm den Zugang zu seinem Lebensglück für immer versperrt hat. Es gehört das zu den bittersten Enttäuschungen und den härtesten Prüfungen, die sich denken lassen.

Wie glücklich dagegen der Mann, der schon in früher Jugend den Führer von Geist und Herz fand, der ihn mit weiser und fester Hand leitete, auf den er nur zu schauen brauchte, wenn Licht und Kraft in dunkler Stunde ihm versagen wollten. Sollten wir uns nicht Mühe geben, recht vielen dieses Glück zu bereiten?

Wir alle leben nicht nur für uns selbst; wir sind auch berufen, Schrittmacher für andere zu sein. Bahnen wir einen Pfad durch unwegsames Gelände, den die Nachfolgenden zu einer Straße erweitern mögen, auf der sie leicht und sicher wandern können. Sie werden unser Andenken segnen. Denn wer andere zum Lichte emporführt, wird selbst wie die Sonne am Firmamente strahlen (Dan. 12, 3).

Max Pribilla S. J.

Gibt es eine Vereinigung mit Gott?

Mit Gott vereinigt zu werden, das ist das letzte Ziel, der tiefste Sinn aller Religionen der Erde; das ist die kühne, aber oft irregehende und verunstaltete Absicht aller religiösen Lehren, Riten, Übungen, Versenkungen: Gott, das Absolute, den Weltgrund, das Ewige, das Unendliche, die letzte Einheit und Erfüllung, die vollkommene Wahrheit und Güte zu gewinnen.

Ja im Grunde ist dieses Anliegen, also das religiöse Anliegen einfachhin, die mächtigste Triebkraft aller geistigen Bewegungen gewesen; das gesamte Geistesleben der Menschheit, so entstellt, verzerrt, befleckt und mißbraucht es auch immer war, ging doch stets mit einer geradezu leidenschaftlichen Sehnsucht auf die Suche nach dem Göttlichen; immerfort wollte es die Decke der Erscheinungen durchstoßen bis auf den Grund, der alles trägt, immerfort versuchte es die Kette des Geschehens entlang zu laufen bis zum Anfang und Ende, bis zum Ersten und Letzten.

Dieses Gottstreben geht aber letztlich nicht auf ein bloß äußeres, bloß gedankliches oder juristisches Verhältnis; es ist ein Suchen nach einer unmittelbaren Erfahrung und Berührung, nach einem Besitzen, einem geradezu physischen Ergreifen Gottes. Die religiöse Seele will mit Gott eins werden bis in die Tiefe ihres Seins, will ihn bei sich einführen, will in ihn versenkt und verwandelt werden. Ist ein solches Gottfinden überhaupt in irgendeinem Sinne möglich? Und auf welchem Wege können wir mit Gott vereinigt werden? Der Sinn und damit auch die Wahrheit, der Wert und damit auch das tatsächliche Schicksal einer Religion in den Herzen ihrer Bekenner hängt ab von der Beantwortung dieser Fragen.

Die Religionsgeschichte hat nach William James drei Wege festgestellt, auf denen die Menschheit immer und immer wieder den Aufstieg zu Gott, diesem überirdisch hohen Gebirge, versucht hat: Den Weg des Denkens, die Kontemplation, den Weg der Reinigung, die Aszese, und den Weg der Tat.

Daß es möglich sein könnte, durch Denken das Absolute unmittelbar zu schauen, zu erleben, ja gleichsam zu berühren und eins mit ihm zu

werden, das war eine Grundidee, oder vielmehr eine ahnungsvolle Intuition zahlreicher und bedeutender philosophischer Strömungen, die, so verschieden sie auch untereinander waren, doch übereinkamen in dem Glauben an die Macht des Gedankens, an die Realität der Idee, in der Hoffnung auf irgendeine, irgendwo erreichbare Einheit von Denken und Sein. Es sind die Philosophien von platonischer Färbung gewesen, die diesen Glauben und diese Zuversicht hegten. Daß etwas davon selbst bis in unser heutiges Denken, bis herab in unsere populären Anschauungen gedrungen ist, zeigt der Sprachgebrauch, der sich in unserer aszetischen Literatur vielfach findet, und der das Gebet, also das bewußte Denken an Gott als „Vereinigung mit Gott", bezeichnet. Die Gegenwart des Gottesgedankens im Bewußtsein der Seele wird da also ohne weiteres der Gegenwart des göttlichen Wesens selbst gleich gesetzt.

Aber dieser Glaube ist doch eine Illusion! Es gibt keine Brücke über den Abgrund, der das erkennende Subjekt vom erkannten Objekt scheidet. All unser Erkennen schafft immer nur ein Bild, eine Vorstellung, eine Idee der Wirklichkeit, aber niemals diese Wirklichkeit selbst in den erkennenden Geist. Daher kommt eben das verzweifelte und niemals ganz zu beruhigende Ringen der Erkenntniskritik um eine Bewährung und Bestätigung der stets und notwendig vorausgesetzten Übereinstimmung zwischen Idee und Wirklichkeit. Daher kommt auch die Qual des Denkens, das für sich allein unfähig ist, den Geist aus seinem eigenen Bannkreis hinauszuführen, das nicht vermag, seine Innenräume mit Wirklichkeit zu erfüllen. Im leidenschaftlichen Denken, im Grübeln und Bohren liegt sogar etwas Aufreibendes, etwas Zermürbendes, das den Geist schließlich krank macht; viele leibliche und seelische Störungen sind die Folge der krankhaft erzwungenen und bis zur Verengung des Bewußtseins fortgesetzten Denkarbeit.

Auf einem andern Wege versuchte die Aszese zu Gott zu gelangen: durch die Abkehr von der Welt, durch die Ertötung und Auslöschung der körperlichen und in weiterer Folge auch der seelischen und geistigen Eigenbewegungen, ja des Eigenseins überhaupt. All diesen Versuchen liegt, mehr oder weniger bewußt, die falsche Annahme zugrunde, daß alles Körperliche, Zufällige, Vergängliche, Endliche nicht nur von Gott unterschieden, sondern sogar widergöttlich, sündhaft sei. Aber die Welt ist doch Gottes Werk und Offenbarung; er ist mitten in ihr, und sie wäre rein nichts, wenn er ihr nicht einen Blick der Güte und ein freundliches, schöpferisches Ja schenkte. So würde man also durch Weltverleugnung

und Welthaß sich eher von Gott entfernen, statt ihm näher zu kommen. Und die Erfahrung lehrt denn auch, daß eine welt- und lebensfeindliche Aszese nur zu geistiger Verkrüppelung führt, was gewiß kein Zeichen göttlicher Nähe ist.

Ein dritter Weg zu Gott, der versucht werden könnte, und der denn auch durch die Geschichte aller Religionen sich breit und — trümmerbesät hindurchzieht, ist der Weg der eigenen Tat, der Leistung. Ob es nun die rituelle Tat geheimnisvoller Bräuche und Zeremonien, wie in der ausgehenden Antike, oder das legale Vollbringen willkürlicher Gesetzesvorschriften, wie im späteren Judentum, oder die rastlose, kulturfreudige und kulturtrunkene Weltarbeit, wie in den pelagianisch gestimmten Religionsformen ist, immer ist es der gleiche Geist und Wille, durch ein getürmtes Aufgebot eigener Leistungen den fernen Himmel zu stürmen. Dieser Versuch endet zwar nicht in Krankheit und Wahn, wie die beiden ersten, aber in vollkommener Zerstörung der Religion überhaupt, in Mechanismus, Materialismus und Skeptizismus. Und damit ist auch seine Erfolglosigkeit erwiesen. Gott ist allen unsern eigenen Bemühungen noch unendlich ferner als die Sterne, denn er ist eben jenseits und außerhalb der Oberfläche, an der alle unsere Erfahrungen und Erfindungen sich bewegen. Eines der ergreifendsten Ergebnisse unserer Naturerkenntnis ist die Bodenlosigkeit der Welt. Wir können in ihr graben und bohren, so tief wir wollen, wir kommen nirgends unmittelbar auf ihren göttlichen Grund; immer schiebt sich uns eine neue Schicht geschaffener Wirkungen entgegen. Wir können sie zerlegen und zerfasern, so fein wir wollen, immer wieder sehen wir geschaffene Kräfte am Werk, nicht den Finger Gottes selbst.

So ergibt sich also die vernichtende Erkenntnis: es gibt für uns keinen Weg zur Vereinigung mit Gott. Müßten wir uns mit dieser Tatsache endgültig bescheiden, so würde damit der letzte Wille aller Religiosität als vereitelt, und die tiefste Sehnsucht der Menschenseele als ewig unerfüllt und unerfüllbar gelten müssen.

Doch nun kommt die Wendung! Wir können zwar nie und nimmer zu Gott kommen, aber Gott kann zu uns kommen. Und er kommt! Ecce Dominus veniet! Dieser Adventsruf geht hoffnungsvoll durch alle Welt; er ist jahrtausendeweit dem Christentum vorausgeflogen, und die Geschichte des Christentum selbst ist erfüllt mit dem millionenstimmigen Flehen: Zu uns komme dein Reich! Die geschriebenen Urkunden der christlichen Offenbarung aber schließen mit dem Wort: „Komm, Herr!“

Und Gott kam in der Tat, er kommt immer wieder und wird ewig kommen. „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt." Und dieses Wohnen ist ein ewig dauerndes: „Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt." Es wird zu einem innerlichen Einwohnen: „Wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen." Es ist nicht bloß ein Beieinandersein, sondern ein Ineinandersein, ein seelischer Besitz, eine Mitteilung, eine Kommunion: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm." Kommunion Gottes — das ist das wesentliche, das tiefste Wort des Christentums, die Erfüllung aller religiösen Erwartungen. Und weil diese Erfüllung weit über alle naturhaften Eigenkräfte der menschlichen Seele hinausreicht, konnte auch selbst die Sehnsucht und Ahnung danach nicht in der geschaffenen Natur von selbst entstehen: Sie ist schon aufgeweckt worden durch eine Botschaft Gottes, eine leise, aber aus weiter Ewigkeit herüberdringende göttliche Verheißung. Gott selbst war es, der zuerst von seinem Kommen sprach und damit die Menschheit in stürmische Adventerwartungen, in erregte Sehnsucht nach Gottes Reich und Gottes Besitz versetzte.

Im wesentlichen vollzieht sich das allerfüllende Kommen Gottes in der durch die Sakramente Christi vermittelten Gnade der Kindschaft, mit der er sein eigenes Leben zeugend in die Seele senkt, und in der seligen Vereinigung des Gottschauens, die nach dem Abschluß unserer Bewährungszeit naturnotwendig aus der heiligen Kindschaftsgnade hervorwächst. Diese Gnade ist ein beständig aus Gottes Tiefen hervorströmendes höheres Sein, das unsere Seele in eine neue, höhere Sphäre der Wirklichkeit hineinhebt. Sie ist eine wahrhafte „Teilnahme am göttlichen Wesen", sie ist die Berührung Gottes, die wir suchen, die Kommunion, die uns den unmittelbaren Besitz Gottes bringt. Einstweilen kann uns diese Vereinigung freilich nicht ins Bewußtsein fallen, nicht zum Erlebnis werden: Das einzig mögliche unmittelbare Wissen um unsern Gottesbesitz wird sein das seligmachende „Schauen von Angesicht zu Angesicht", das uns in dem jetzigen Zustande des Werdens und des Überganges, in der jetzt notwendigen Dunkelheit des Glaubens noch verwehrt bleiben muß. Es folgt also, daß es nur ein „Erleben Gottes" gibt, ein unmittelbares, durch alle Schleier und über alle Zwischenglieder vordringendes Erleben: Das im Jenseits aus dem vollendeten Gnadenstand aufblühende Gottschauen. Alles Erleben Gottes, das wir in diesem irdischen Leben zu haben glauben, oder gar durch eigene Anstrengung, Aszese oder Kontemplation zu erringen meinen,

ist nur ein gespiegeltes und vielfach übersetztes Erkennen. Es bleibt bei der Feststellung des hl. Paulus: „Jetzt erkennen wir Gott im Spiegelbilde von Gleichnisreden, dann aber von Angesicht zu Angesicht."

Was haben nun wir zu tun? Können wir überhaupt Eigenes leisten? Oder sollen wir das Kommen Gottes einfach mit tatenloser, schweigender Geduld abwarten und über uns ergehen lassen? Ist alle unsere Religion nichts als passives Empfangen?

Das Kommen Gottes setzt unsere eigene Tat voraus als Bedingung und fordert sie als Folgerung. Wir können Gottes Advent nicht erzwingen, nicht verdienen, nicht erarbeiten; aber wir können ihm den Weg bereiten. Darum geht ihm der Heroldsruf voraus: „Bereitet den Weg des Herrn!" Dieses Bereiten nun ist zugleich ein positives und ein negatives. Negativ besteht es im Wegräumen der Hindernisse: „Jeder Hügel soll abgetragen, jede Niederung soll ausgefüllt werden. Was krumm ist, soll gerade, was uneben ist, soll ebener Weg werden." Es ist viel Widergöttliches in uns, was Gottes Denken und Wesen widerstreitet, was ein völliges Einssein mit ihm in verschmelzender Liebe von vorneherein unmöglich macht, was für ein Gotteskind unpassend und unschicklich ist. Alle diese Gottwidrigkeiten in unserer Gesamtpersönlichkeit, also in unserem sittlichen Wollen, müssen ausgetilgt und herausgeläutert werden. Hier kommt nun doch eine Art Aszese zu ihrem Recht. Es war nicht ganz umsonst, daß die Menschheit aller Zeiten eine unausrottbare Hoffnung auf Läuterung und Reinigung setzte, wie vielfach auch das Wesen und der Zweck solcher Reinigung mißverstanden wurde. Sie soll nicht Leugnung des Geschöpflichen, nicht Flucht vor der Welt Gottes, nicht Ertötung des Eigenen und Individuellen, nicht geistige Verkümmerung und Verkrüppelung sein. Sie soll nicht das von Gott Geschaffene wegräumen, in dem ja kein Widerspruch zu Gott seinem Schöpfer liegt, sondern nur die Mängel, die Unzulänglichkeiten, mit denen unser verkehrtes Wollen das Geschaffene verunstaltet und belastet hat. Die einzige Aszese, die dem Kommen Gottes wegbereitend dient, die also überhaupt einen vernünftigen Sinn hat, ist die metanoia, die Sinnesänderung, die reuige Umkehr des gottwidrigen Wollens, der inwendige Aufstand, die „Bewegung gegen die begangenen Sünden" (Konzil von Trient) und die pronoia, die Fürsorge, die den Weg Gottes dauernd offen hält gegenüber der Gefahr neuer Zerrüttung.

Positiv vermögen wir das Kommen Gottes vorzubereiten durch Raumschaffen, durch Erweiterung unserer Seelen, durch Ausweitung und Er-

höhung unserer Persönlichkeit, durch vermehrte Empfänglichkeit. Gott liebt die weiten Räume, in die er sich hinein ergießen kann. Die Geräumigkeit eines geistigen Wesens bemißt sich aber einzig nach der Möglichkeit, die es für andere hat: ob es noch andere Wesen als das eigene Ich in sich aufnehmen, in sich bergen, in sich umfassen und umhegen kann. Jedes geschaffene Ich ist sehr klein, und eine Seele, die nur für dieses Ich Platz hat, ist folglich eng, zu eng, als daß sie dem unendlichen Gott Platz bieten könnte. Gewiß kann Gott in der überwältigenden Gnadenkraft seines Kommens auch die engsten Wände auseinanderdrängen, und er muß in der Tat jede Geräumigkeit, die wir aus eigener Kraft ihm bieten können, erst sprengen und bis ins Unendliche ausdehnen. Aber er wird in Wirklichkeit wohl nie sich einer Seele mitteilen, die schon von vorneherein für gar niemand Platz in sich hat, als für sich selber. Irgendeine Spur von wahrer, wohlwollender, über sich selbst hinausgreifender Liebe, sei es zu Gott, sei es zu Menschen, muß irgendwo einmal in der Seele Raum gehabt haben. Die Nächstenliebe hat somit schon hier eine entscheidende Bedeutung im religiösen Leben: sie ist wegbereitend für den kommenden Herrn, weil sie raumschaffend, weil sie vertiefend wirkt, weil sie schon als Raum, der nach Gott dürstet, der Erfüllung gewiß sein kann; denn Gott liebt es, Dürstende zu sättigen, das heißt, Menschen, die „schon angefangen haben, ihn als die Quelle aller Heiligkeit zu lieben" (Konzil von Trient).

Ist nun Gottes neues flutendes Leben in die Seele gekommen, dann beginnt es Forderungen zu stellen: die eigene religiöse Tat muß sich nun als Folgeerscheinung der erreichten Gotteinigung zeigen. Daß der Mensch von der Gotteskindschaft auch in seinem sittlichen Leben beherrscht und gestaltet werde, daß er wandle, wie es Kindern Gottes ansteht, würdig der Verheißungen, die in ihm niedergelegt sind! Das kommende Gotteserlebnis der Ewigkeit muß gleichsam schon den dunklen Advent des Erdenlebens dämmernd aufhellen; das ewige Licht muß schon Frührotstrahlen voraussenden in das Denken und Wollen, in das Handeln und Leiden, in das Beten und Schaffen des Gotteskindes. Der sittliche Wandel in den Gesinnungen Gottes erscheint als unvermeidlich notwendige Folgerung aus dem neuen Dasein und Leben, das der Seele im tragenden Schoße Gottes zuteil geworden ist. Die Gesinnungen Gottes nach außen aber sind wesentlich nichts anderes als Liebe; aus schenkendem Wohlwollen heraus schafft Gott; weil er die Welt liebte, hat er seinen Sohn für sie hingegeben; aus reiner Güte kommt er zur einzelnen Seele und nimmt

sie auf. Gott kann nach außen hin nur wirken, indem er mitteilt, und das ist Liebe. Und die Gerechtigkeit, mit der er das Gottwidrige straft, ist wesentlich die Zurücknahme des warmen Liebesstromes, der notwendig dort haltmachen muß, wo der Bereich des Göttlichen zu Ende ist, in der unwiderruflichen sittlichen Bosheit.

Die Seele, die zum Kinde Gottes geworden ist, kann und darf also nicht anders mehr wirken und wandeln als in Liebe, wie schwach, wie ungeläutert, wie unmündig sie auch meist sein mag: in Liebe zu Gott und den Geschöpfen Gottes, in Liebe zu allem, was irgendeine Güte, irgendeinen Wert in sich hat; erbarmende, helfende, schaffende und bejahende Liebe, so wie Gott selbst sie auswirkt, das ist die Religion des Gotteskindes, das ist schließlich das einzige Sinnvolle, das einzige Absolute, an das wir rühren, das wir gewinnen können in eigener bewußter Tat. Diese Liebe ist volle Gleichartigkeit mit den Gesinnungen Gottes, ist also freies und selbstloses Aufgehen in dem Willen Gottes. Es ergibt sich somit, daß es der Religion der Gotteskindschaft und damit aller möglichen Religion überhaupt einzige Aufgabe ist, im Leben und in der Tat das Wort zu erfüllen, das Maria, die Mutter des großen Gottesknechtes, in der Entscheidungsstunde ihres Lebens sprach, und mit dem sie die endgültige Formel aller religiösen Vollkommenheit geprägt hat, genial und einfach zugleich: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte!“

Von den bisher gewonnenen Erkenntnissen aus können wir nun auch die religiöse Bedeutung und Funktion des Gebetes, der im Bewußtsein, in Gedanken vollzogenen „Vereinigung mit Gott“, feststellen. Es wurde schon gesagt, daß es eine unmittelbare oder gar aus eigener geschöpflicher Kraft erreichbare Einigung mit Gott nicht herzustellen vermag: dadurch, daß wir an Gott denken, können wir Gott weder unmittelbar erfahren, erleben, noch irgendwie mit unserem Sein berühren. Trotzdem hat dieses Gottdenken in der Religion der kommunizierenden Mitteilung Gottes eine unabsehbar wichtige Aufgabe. Zunächst wirkt es wegbereitend, durch sittliche Besserung und liebende Ausweitung der Seele; darin besteht die wichtigste Funktion des Gebetes. Wo der Gedanke an Gott, die selige Erinnerung an Gottes Gegenwart, das traute Reden mit dem liebenden Gott nicht besser macht, nicht zu größerer Geduld, Freude, Güte, Selbstlosigkeit führt und erzieht, da hat es schon seinen unersetzlichsten Zweck verfehlt.

Sodann gehört das Gebet in die Reihe der religiösen Folgeerscheinungen, die aus dem Stande der Kindschaft Gottes sich ergeben müssen: und so

ist es nichts anderes als das Erfülltsein mit dem dankbaren, vertrauenden, kindlich frohen und zugleich bangen Bewußtsein der göttlichen Nähe und Gnade; das Gebet wird da zum Lallen, mit dem das Gotteskind zum Vater redet, es wird zum traulichen Schweigen, mit dem das Kind sich in die Arme des Vaters schmiegt, das glückliche Wissen um die in Gott gewonnene Heimat. So wird es mehr und mehr zu einem dauernden Bewußtseinszustand, den Jesus gemeint hat, als er sprach: „Ihr sollt allzeit beten und nimmer aufhören!" So erfüllt es auch seine seligste Funktion, indem es eine Vorstufe jenes ewigen Gebetes wird, in dem einstmals die Gotteskindschaft uns unmittelbar zum Bewußtsein kommen, zum Erlebnis werden wird.

Freilich, einstweilen kann dieses bewußte Bei-Gott-Sein nicht ununterbrochen in gleicher Stärke und Klarheit aufrechterhalten werden: der Wille Gottes selbst, der doch des Gotteskindes einzige Norm ist, wird zumeist gebieten, daß unser Bewußtsein nicht nur vom Gottesgedanken, sondern auch vom Weltgedanken erfüllt sei, von Arbeitsgedanken und Berufsgedanken, daß der Gedanke an Gott zuweilen, ja vielleicht während des größten Teiles unseres Lebens zurücktrete vor den Menschen und Dingen, auf die Gott unser Augenmerk lenken will; man muß dann gleichsam Gott oder vielmehr das Denken an Gott um Gottes willen aufgeben. Der Dauerzustand der betenden Seele wird auch vielfach verdunkelt und selbst unterbrochen werden von Bewußtseinsenge und Bewußtseinsschwäche; und damit wird auch das selige Gefühl der Gottesnähe schwinden, vielleicht für lange Zeit.

Wir wissen nun aber bereits, daß die Nähe Gottes in Wirklichkeit nicht abhängt von unsern Bewußtseinszuständen. Ob wir ihn nahe fühlen oder nicht, wir sind ihm darum weder nahe noch fern. Er allein kann seine Nähe schenken, kann sie schenken, auch ohne daß wir sie ahnen. Er kann nach Belieben seine Gnadennähe fühlbar in die Seele strahlen lassen, oder auch sich in der Wolke der Gefühlsleere und Gefühlskälte verbergen. Eine solche gefühlsverlassene Seele hat es selbstverständlich weit schwerer, in ihrer Willigkeit und Treue auszuharren; ja für sie ist diese „Verlassenheit" die schwerste aller Heimsuchungen, die sie treffen kann. Aber gottferner ist sie darum doch nicht; ja vielleicht war sie Gott noch nie so lieb und so nahe wie in diesen Stunden und Tagen der Angst; gerade als Jesus rief: „Mein Gott, mein Gott, wie hast du mich verlassen!" da war er der Erfüllung seines Lebenswerkes am nächsten.

Also sind auch die sog. „höheren Gebetszustände“, innere Ergriffenheit, seelische Einfachheit, Tiefe und Ruhe, gesteigerte Sammlung und erhöhtes Schauen noch nicht notwendig eine unmittelbare Erfahrung und Berührung Gottes; sie sind in ihrem psychologischen Bestand zunächst rein natürliche Bewußtseinsphänomene, die sich in gleicher Art zu allen Zeiten und in allen Religionsbekenntnissen finden, die durch irgendwelche Konzentration, durch irgendein beliebiges Bewußtseins- und Willenstraining herbeigeführt werden können. Die indische Yogha hat weitläufige und verwickelte Anleitungen hierfür gegeben. Eine wirklich religiöse und übernatürliche Bedeutung gewinnen diese Zustände erst, wenn Gottes mitwirkende Gnade sie ergreift und benutzt, um die Seele zu trösten, zu stärken, zu beflügeln; wie er in ähnlicher Weise auch einen Glockenton oder das Meeresrauschen oder das Leuchten eines Blitzes benutzen kann, um religiöse Bewegungen in einer Seele hervorzurufen; selbstverständlich vermag Gott auch unmittelbar religiöse Erlebnisse, Intuitionen, Regungen in einer Seele wachzurufen, wie er überhaupt durch seine gnadenvollen Einsprechungen heilsame Ideen, Gefühle und Entschlüsse zu wecken pflegt; die Seele kann dann weiter diese Bewußtseinszustände, mögen sie durch ihre Tätigkeit allein oder durch den Anstoß göttlicher Eingebung entstanden sein, ausnützen zu erhöhter Bereitschaft im Dienste Gottes, zu erweiterter Empfänglichkeit, zu vermehrter Kraft und Lauterkeit ihres Wollens.

In jedem Falle sind also auch diese höheren Gebetsgnaden nur Mittel, nicht Ziel; sie liegen ebenso in der Peripherie wie alle unsere religiösen Eigenbewegungen. Sie liegen mehr an der Peripherie als die vollkommene Bereitschaft zur Erfüllung des göttlichen Willens; denn sie sind selbst nur ein Mittel, diese Bereitschaft zu stärken. Diese Bereitschaft selbst aber ist es, die als nächster Kreis um die religiöse Mitte gelagert ist, um den Gnadenstand der Gotteskindschaft.

Der Okkultismus und Mystizismus aller Zeiten, besonders auch der heute in der großen Einsamkeit und Verlassenheit der Menschenseele, in allgemeiner Dekadenz und Erschütterung so leidenschaftlich sich regende Mystizismus, legt den religiösen Bewußtseinszuständen eine weit übertriebene Bedeutung bei; er will die Schleier des Geheimnisses listig oder gewaltsam wegschieben, will den Abgrund, der uns in unserem Denken immer wieder von Gott trennt, überspringen, will den Glauben durch Schauen und Greifen ersetzen. Darum ist er allzu voreilig, in jeder außergewöhnlichen Erscheinung unseres bewußten Seelenlebens gleich eine erhöhte Erkenntnis,

oder eine neue höhere Erkenntnisfähigkeit, ein Hereinscheinen des göttlichen Lichtes, eine unmittelbare Erfahrung des Überirdischen zu sehen. Aber — das ist Täuschung! Und die letzte Folge, die solche künstlich oder gewaltsam herbeigezwungenen Bewußtseinszustände haben, ist nichts als geistige, sittliche und leibliche Erkrankung: Wahnsinn.

Wie es für uns hienieden keine Möglichkeit gibt, Gott unmittelbar zu schauen oder zu berühren, so haben wir auch keinen Maßstab, um seine Nähe oder seinen Abstand von unserer Seele direkt zu messen. Es gibt nur einen indirekten, abgeleiteten, aber allerdings sehr sichern Maßstab: die Kraft unserer Liebe. Sie geht wegbereitend und weggeleitend mit dem kommenden Gott. Die Kraft dieser Liebe kann aber auch nicht ohne weiteres an dem Bild oder Gefühl gemessen werden, mit dem sie sich in unserem Bewußtsein spiegelt: „Nicht jeder, der da sagt: Herr! Herr! wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der wird in das Himmelreich eingehen." Die Liebe wird nur gemessen an der Bewährung, die sie im Schenken und Tragen, in Kampf und Not, im Leben und Sterben findet.

Daß aber diese bewährte Liebe den Ausgang ins Helle finden wird, daß ihr die Begegnung mit Gott bereitet ist, daß in ihrer Richtung wirklich der gesegnete Punkt liegt, wo die Seele und ihr Gott sich treffen, das müssen wir eben einstweilen glauben. Nur dieser Glaube an die Liebe geht uns hienieden führend voran, um die Dunkelheit vor uns auf je einen Schritt, auf je einen Tag zu erhellen. Und wer ihm folgt, Schritt für Schritt, Tag um Tag, der wird Gott finden.

Darum hat auch Christus versucht, die Menschheit abzubringen von dem vergeblichen Versuch, unmittelbar zu einer physischen Vereinigung mit Gott zu gelangen. Er gab uns dafür den Weg des Wandels in Glaube und Liebe; er verwies uns von der hoffnungslosen Ebene unseres physischen Daseins auf die Ebene ethischen Gutseins; von dort aus würde dann Gott selbst uns hinaufheben auf die Ebene des metaphysischen Einsseins. Darum lautete die stete Predigt des Jüngers, der Jesu Herzensgedanken am besten wußte: „Kindlein! Lieben wir einander! Denn die Liebe ist aus Gott. Und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und kennt Gott. Wer aber nicht liebt, der kennt auch Gott nicht; denn Gott ist die Liebe."

Peter Lippert S. J.

Sonderbare Kronzeugen für die Blutsverwandtschaft zwischen Mensch und Affe.

(Parasitologischer Abstammungsbeweis.)

Bekannt sind seit etwa 20 Jahren die Blutreaktions untersuchungen von Prof. Friedenthal u. a., durch die unsere „Blutsverwandtschaft“ mit den höheren Affen „experimentell nachgewiesen“ sein sollte. Zeigte sich doch bei der Serumpräzipitinreaktion einzig das Blut der sog. Anthropoiden oder Menschenaffen (Schimpanse, Gorilla, Orang-Utan, Gibbon) dem Menschenblut so gut wie gleichwertig, womit die beiderseitige „Blutsverwandtschaft“ unmittelbar gegeben schien. Tatsächlich folgt daraus aber nur die chemische, nicht ohne weiteres auch die genetische Verwandtschaft der beiden Blutarten[1], d. h. nicht notwendig eine Ursprungsgleichheit oder echte Blutsverwandtschaft, sondern nur eine weitgehende Übereinstimmung in der Zusammensetzung, wie sie bei der offenkundigen beiderseitigen Leibesähnlichkeit für das Blut als „den flüssigen Leib, den allen Organen gemeinschaftlichen Nahrungsquell“ (Hyrtl) eigentlich selbstverständlich ist.

Nun treten aber neue, unerwartete Zeugen für die wirkliche Blutsverwandtschaft zwischen Mensch und Affe auf den Plan. Allerdings der große Darwin hatte sie schon vor einem halben Jahrhundert vorausgesehen, als er 1871 in seiner „Abstammung des Menschen“ (7. Kapitel) auf die Bedeutung der Außenschmarotzer (Ektoparasiten), insbesondere der — Läuse für die Erkennung verwandtschaftlicher Beziehungen ihrer Träger hinwies. Seit einigen Jahren nun „sind Darwins Ahnungen voll erfüllt“, wie der inzwischen verstorbene Straßburger Anthropologe Schwalbe schon 1915 in seiner „Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie“ (XVII 586) verkünden konnte. Und zwar danken wir das der hingebenden, voneinander unabhängigen Forscherarbeit zweier Gelehrter,

---

[1] In anregender persönlicher Aussprache auf der Hildesheimer Anthropologentagung (3. August 1921) gab Prof. Friedenthal bereitwillig zu, ähnlich wie schon im Februar 1907 bei den Berliner Wasmann-Vorträgen, daß aus seinen Versuchen unmittelbar nur die chemische Blutähnlichkeit folge. Um diese aber zu erklären, hätten wir nach ihm nur entweder gemeinsame Abstammung oder eine völlig unwahrscheinliche, ja undenkbare Konvergenz. Wir meinen indes, daß diese „Konvergenz“ auch bei Annahme direkter Schöpfung des Menschenleibes schon mit dessen gleicher Bauanlage gegeben ist. Vgl. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie[3] (1906) 466 ff.; Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin (1907) 43 f. 85 ff. 137 f. Wiederholt äußerte sich diese Zeitschrift zur Frage: 65 (1903) 399 ff.; 75 (1908) 24; 80 (1911) 445 f.

des Nordamerikaners Vernon Lyman Kellog (The American Naturalist, 1913 f., vol. 47 f.; Science, N. S., 1913, vol. 38) und unseres hannöverschen Parasitologen H. Fahrenholz, der den deutschen Anthropologen auf ihrer letzten Tagung in Hildesheim seine Ergebnisse bekanntgab [1].

Für die Untersuchungen kommen hier natürlich keine unechten oder zeitweiligen Außenschmarotzer in Frage, wie Blutegel, Wanzen, Zecken usw. Auch die Flöhe bleiben wegen ihres sprunghaften Vagabundentums von einem Körper zum andern außer Betracht. Am geeignetsten sind solche Schmarotzer, die dauernd an ihren Wirt gebunden sind, ihre ganze Entwicklung auf ihm durchmachen und ihn von sich aus nicht verlassen, und das sind eben die Läuse oder Pedikuliden, wie ihr schönerer wissenschaftlicher Name lautet. Neben ihnen gibt es noch uneigentliche Läuse, die sog. Mallophagen oder Pelzfresser, wie die Haarlinge der Säugetiere und die Federlinge der Vögel.

Den Grundgedanken spricht nun Schwalbe, der sich hauptsächlich auf Kellog stützt, folgendermaßen aus (a. a. O. 589 f.): „Nicht die geographische Verbreitung, sondern die Verwandtschaft ihrer Wirte bestimmt die verwandtschaftlichen Beziehungen der Ektoparasiten der Säugetiere. Ich bin überzeugt, daß, je genauer wir die verschiedenen Formen der Läuse studieren, je größeres Material wir besitzen, auch die blutsaugenden Läuse eine ‚Blutsverwandtschaft' der Wirtsformen werden feststellen lassen. Man kann sich ja diese Beziehungen allmählich so entstanden denken, daß die einem Säugetierkörper oder, genauer gesagt, dessen Blutart fest angepaßten Läuseformen bei der Umbildung des Wirtes zu einer neuen Art entsprechend der mehr oder weniger großen Veränderung der Blutqualität des Wirtes auch selbst eine mehr oder weniger große Umbildung erfahren müssen. Verwandte Formen von Läusen müssen deshalb verwandten Formen von Wirtstieren angehören. Man wäre also voll berechtigt, auch hier eine nahe Blutsverwandtschaft der betreffenden Säugetierformen analog der durch die Präzipitinreaktion nachgewiesenen anzunehmen. Es sind die Verschiedenheiten des Blutes, welche in beiden Fällen für die Stammesverwandtschaft verwertet werden." Kurz und klar sagt uns Fahrenholz dasselbe also (Zool. Anz. XLI 372): „Offenbar müssen blutsaugende Schmarotzer — hier die Läuse — vornehmlich mit abhängig sein vom Blute der Wirte, so daß die echten Läuse bei verschiedenen Wirten in dem Grade voneinander abweichen werden, wie das Blut der letzteren verschieden ist; mithin werden die Läuse die Blutsverwandtschaft der betreffenden Wirtstiere bis zu einem gewissen Grade deutlich widerspiegeln." — Ja, das ist es: die größere oder geringere Verwandtschaft der Läuse soll ein

[1] Vgl. H. Fahrenholz, Ektoparasiten und Abstammungslehre (Zool. Anzeiger XLI (1913) 371—374); Läuse verschiedener Menschenrassen (Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie XVII (1915) 591—602); hierzu ebenda 585—590 Schwalbes Einführung „Über die Bedeutung der äußeren Parasiten für die Phylogenie der Säugetiere und des Menschen"; Fahrenholz' nachträgliche „Bemerkungen" zu dieser Arbeit ebd. XXI 361—364. Die genannten Aufsätze bieten auch weitere einschlägige Quellenangaben.

Spiegel- und Abbild einer entsprechenden Verwandtschaft ihrer Wirte sein; was die Friedenthalschen Blutreaktionen uns nur auf kompliziertem chemischem Wege enthüllen, das würden die Läuse unmittelbar durch ihre Körperform lehren.

Sehen wir nun zunächst die vorgebrachten Tatsachen. Der Mensch beherbergt bekanntlich zwei Arten der edelsten Läusegattung *Pediculus*, nämlich:

Pediculus capitis De Geer, die Kopflaus, und

Pediculus corporis De Geer (*vestimenti* Burm.), die Körper- oder Kleiderlaus.

Demgegenüber zeigen die bisher untersuchten Affen folgende aufsteigende Rangordnung:

1. Die Halbaffen und mit einer Ausnahme auch die Westaffen (die neuweltlichen Platyrrhinen oder Breitnasen) haben überhaupt keine echten Läuse, sondern nur Mallophagen.

2. Die niederen (d. h. nicht anthropoiden) Ostaffen (altweltliche Katarrhinen oder Schmalnasen) zeigen neben vereinzelten Mallophagen eigentliche Läuse, aber nur von den Gattungen *Pedicinus* Gerv., *Phthirpedicinus* Fahrh. und *Neopedicinus* Fahrh.

3. Erst die höchststehenden sog. Menschenaffen weisen ausschließlich Läusearten der gleichen Gattung wie der Mensch auf, nämlich:

der Schimpanse *Pediculus Schäffi* Fahrh.;

der Siámang oder große sumatranische Gibbon *(Symphalangus syndactylus) Pediculus oblongus* Fahrh.;

Borneos Gibbonart *Hylobates Mülleri (concolor) Pediculus Friedenthali* Fahrh.

Schon nach dem glücklichen Fund der ersten Laus von der dem Menschen eigentümlichen Gattung *Pediculus* auf einem Menschenaffen, dem Schimpansen, galt für Fahrenholz „die nahe Verwandtschaft zwischen Mensch und Menschenaffen **auch** auf Grund der parasitologischen Tatsachen als erwiesen“, so daß er von der weiteren Untersuchung nur noch die Bestärkung seiner Ansichten erwartete.

Da stellte sich nun eine große Überraschung ein. In Mittelamerika und der Nordhälfte Südamerikas lebt die platyrrhine Affengattung *Ateles* (Klammeraffe), von der Elliot in seinem großen dreibändigen Affenwerk (A Review of the Primates II [N. York 1913] 21) sagt: „Als Baumtier stellt *Ateles* die höchste bekannte Entwicklungsstufe der neuweltlichen Affen dar; kein anderes Glied der Ordnung in Vergangenheit oder Gegenwart ist auf der westlichen Halbkugel den höheren Formen der Alten Welt näher gekommen.“ Auffallenderweise hatten Friedenthals Bluntuntersuchungen *Ateles* in die Nähe der Menschenaffen gewiesen und von allen übrigen Affen weit abgerückt. Und nun, siehe da! fanden sich auf *Ateles* allein von allen amerikanischen Affen ebenfalls *Pediculus*-Arten, und zwar gleich drei verschiedene:

auf mexik. *Ateles vellerosus (pan) Pediculus lobatus* Fahrh.;

auf brasilian. *Ateles pentadactylus (paniscus) Pediculus consobrinus* Piaget;

auf einer unbestimmten *Ateles*-Art *Pediculus Mjöbergi* Ferris.

Damit stieg *Ateles* von der ersten obengenannten Rangklasse unvermittelt sofort in die höchste dritte auf und würde demnach in die Nähe der Menschenaffen gehören und diese in Amerika gewissermaßen vertreten.

Auch bei den verschiedenen Menschenrassen wurden verschiedene *Pediculus*-Formen festgestellt. Schon 1805 beschrieb der Entomolog Fabricius die schwärzliche Körperlaus des Negers als *Pediculus nigritarum* und stellte sie sogar als besondere Art hin. Ungefähr 50 Jahre später bezeichnete Schiödte auch den *Pediculus* der Grönländer als „wahrscheinlich einer selbständigen Art angehörig". Ähnlich hielt Wallace 1854 auch die Indianerläuse des Amazonasgebiets für „wohl verschieden von den unsrigen", und Küchenmeister glaubte 1855, gar nach den Befunden auf Mumien eines Neuseeländers und Peruaners Varietäten von Läusen nachweisen zu können. Am eingehendsten behandelte 1861 A. Murray die Frage, der auf Grund gesammelter Läuse von 14 Fundstellen in Afrika, Nord- und Südamerika usw. bei verschiedenen Menschenrassen tatsächliche, auch konstante Abweichungen ihrer Läuse feststellte. Hauptsächlich hierauf gestützt, spricht auch Darwin an der schon bezeichneten Stelle von der „Tatsache, daß die Menschenrassen mit Schmarotzern behaftet sind, die artlich verschieden zu sein scheinen".

Wesentlich weiter war man seither nicht gekommen; insbesondere hatte seit Fabricius niemand mehr besondere Varietäten oder gar Arten von Läusen verschiedener Menschenrassen aufzustellen gewagt. Erst Fahrenholz tat 1915 diesen Schritt. Unter Bestätigung des dunklen *Pediculus nigritarum* Fabr. als einer Abart der Körperlaus bei Negern beschrieb er als neue Varietäten:

Pediculus maculatus, die „gefleckte" braune Negerkopflaus;
Pediculus angustus, die „schmale" gelbliche Japanerkopflaus;
Pediculus marginatus, die „umrandete" hellgelbliche Japanerkörperlaus.

Die Grundfärbung dieser Varietäten ist im allgemeinen der Hautfarbe der betreffenden Menschenrasse angeglichen, und danach seien sie meist leicht und sicher zu unterscheiden.

Die verschiedenen Läuseformen sollen nun streng an ihren bestimmten Wirt gebunden und bei Übertragung auf einen fremden zum Absterben verurteilt sein. Wenigstens teilt Darwin (a. a. O.) die Beobachtung eines Schiffsarztes mit, wonach Läuse von Sandwichinsulanern auf dem Körper englischer Matrosen „nach Verlauf von drei oder vier Tagen starben". Ähnlich berichtet Lumholtz in der Beschreibung seiner Australienreise (Unter Menschenfressern, 1892), daß die „ziemlich großen, schwarzen" Läuse der Australneger „nur bei diesen gedeihen" und auf ihm „keine bleibende Stätte fanden". Noch mehr würde dieses für die verschiedenen Arten und besonders Gattungen von Läusen gelten. Eine Affenlaus, z. B. selbst die nahestehende Schimpansenlaus, würde demnach auf dem Menschen nicht gedeihen, und ebensowenig umgekehrt die Menschenlaus auf einem Affen. Darüber konnte Prof. Friedenthal der Hildesheimer Anthropologenversammlung aus eigener Erfahrung erzählen. Vor Jahren sammelte er Läuse auf einem Schimpansen in Paris. Um ihre Lebensmöglichkeit auf menschlichem Leibe zu

erproben, setzte er sorgsam mehrere Männchen und Weibchen in sein allerdings recht dichtes und langes Haupthaar, unterließ acht Tage lang, durch Kämmen oder sonstige Haarpflege die Tierchen zu stören, kurz, suchte es ihnen möglichst heimisch zu machen. Aber trotz aller Fürsorge wurde der ungewohnte Träger von den Schimpansenläusen — verschmäht, nicht als dem Schimpansen ebenbürtig anerkannt! Solche und ähnliche Erfahrungen glaubt Fahrenholz in folgenden Satz zusammenfassen zu können: „Nach allen bisher vorliegenden Beobachtungen sind Läuse, die auf für sie fremde Wirtstiere gelangen, dem Tode geweiht; sie mögen vereinzelt vielleicht einige Zeit auf einem fremden Wirt vegetieren, aber zu einer Fortpflanzung und damit zu einer Infektion wird es nie kommen" (Zeitschr. f. Morph. u. Anthr. XXI 362).

Danach ergäbe sich nun etwa folgender Beweis, den wir zu größerer Klarheit in Schlußform kleiden wollen:

Entsprechend der jetzigen Verschiedenheit der Menschenrassen unter sich, des Menschen von den Affen und dieser untereinander finden sich bei ihnen verschiedene Läuseformen, die bei den Menschenrassen nur Varietäten derselben Art, bei Mensch und Menschenaffen schon getrennte Arten derselben Gattung und erst bei niederen Affen Vertreter anderer Gattungen sind;

nun können diese jetzigen Verschiedenheiten der Schmarotzer aber weder durch deren Übertragung mit allmählicher Anpassung an ihre neuen Wirte noch durch ein ursprüngliches „So-geschaffen-sein" erklärt werden;

also bleibt nur übrig, daß die jetzige Verschiedenheit sich allmählich aus einer ursprünglichen Gleichheit sowohl der Schmarotzer wie ihrer Träger herausbildete; d. h. wie die Läuseformen einerseits, so gehören anderseits außer den Menschenrassen auch Mensch und Affe, zunächst Menschenaffe, ihrem Ursprung nach zusammen, sind untereinander blutsverwandt.

Dieser Beweis verdient gewiß ernstliche Beachtung, und bei Anerkennung der beiden Vordersätze wird man die Schlußfolgerung gutheißen müssen. Als denkende Naturforscher geben wir auch von vornherein zu, daß die heutigen Läuseformen nicht etwa als von Uranfang verschieden anzunehmen sind, sondern sich allmählich auseinander entwickelt haben. Wies doch in einigermaßen ähnlicher Weise P. Wasmann schon vor zwanzig Jahren und mehr aus den heute verschiedenen Anpassungsformen der Ameisengastkäfer der *Dinarda-* und *Lomechusa-*Gruppe, der Paussidenfamilie usw. deren wahrscheinliche Stammesentwicklung nach, die er bei *Dinarda* als noch im Gange befindlich zeigen konnte (vgl. diese Zeitschr. 53 [1897] 400 ff. 520 ff.; Biolog. Zentralblatt XXI [1901] 689 ff. Wasmann, Die mod. Biologie, 1906, 323 ff.). Wir verschließen die Augen vor keiner neuen Erkenntnis, käme sie auch von den niedrigsten Schmarotzern. Und sollte sich dabei letzten Endes wirklich unsere Leibesverwandtschaft mit dem Tier ergeben, so wissen wir, daß des Menschen Würde und sein Wesensunterschied vom Tier in seiner geistigen Seele begründet ist, die, schon rein philosophisch betrachtet, niemals dem Tierreich entstammen kann. Wir behalten uns aber das Recht vor, solche angebliche Beweise genau zu prüfen und nur bei voller Stichhaltigkeit anzuerkennen.

Und da erheben sich nun gewichtige Bedenken sowohl gegen den Ober- wie Untersatz obigen Schlusses:

1. Die Aufstellung und Abgrenzung der einzelnen Varietäten, Arten und Gattungen der Pedikuliden erscheint noch durchaus unsicher und schwankend. Sie ist nur auf Grund zahlreichsten, von den verschiedensten Fundstellen herrührenden Materials möglich, das die zufälligen Abänderungen (die fluktuierenden Variationen, Modifikationen oder Phänotypen) von den wirklich beständigen Merkmalen zu scheiden gestattet. Größe, Farbe und auch Form sind zugestandenermaßen bei den Läusen weitgehend veränderlich, und geringfügige Abweichungen darin bezeichnen wohl nur Lokalformen oder Ernährungsmodifikationen. Die von Fahrenholz für seine drei neuen Varietäten gebrachten Zahlenangaben gehen denn auch vielfach ineinander über oder zeigen doch so schwache Grenzlinien, daß diese sich bei größerem Material verwischen dürften. Jedenfalls besteht noch heute das vorsichtige Urteil des kundigen Zoologen Giebel zu Recht, der 1874 zu Murrays doch immerhin eingehenden Arbeiten meinte, daß „gründlichere Untersuchungen nötig sind, um die spezifische Differenz der Kopfläuse je nach ihren Wirten zu ermitteln, da die bisher ermittelten Eigentümlichkeiten zur Begründung von Spezies nicht berechtigen". Ähnlich spricht sich zum gleichen Gegenstand 1880 Piaget aus, der auch die angeblichen Unterschiede in Färbung und Krallenform zwischen Europäer- und Malaienläusen als veränderlich aufweisen konnte. Noch 1911 betont der Parasitologe L. G. Neumann die „unmerklichen Übergänge", die europäische und exotische Formen „sehr leicht zu einer Art vereinigen" lassen. Viele wollen sogar die menschliche Kopf- und Körperlaus als gleiche Art oder höchstens als zwei lokale Anpassungsformen (an dichtes, langes Kopf- und spärliches, kurzes Körperhaar) betrachten; Fahrenholz stellte hier (1912) allerdings bestimmte, anscheinend zutreffende Artunterschiede auf. Die Schimpansenlaus war anfänglich für Friedenthal selber „von dem gewöhnlichen *Pediculus capitis* des Menschen nicht zu unterscheiden", bis Fahrenholz sie als eigene Art beschrieb. Die beiden Gibbonläuse (*Pediculus oblongus* und *Friedenthali*) galten Fahrenholz 1913 noch als artgleich oder nur „etwas variierend", während er sie jetzt artlich trennen zu müssen glaubt. Für die echten Läuse der niedern Ostaffen ist Kellog mit der Gattung *Pedicinus* zufrieden; Fahrenholz forderte daneben *Phthirpedicinus* und später noch *Neopedicinus*. Wer sich in Systematik auskennt, weiß, wie sehr subjektive Auffassungen hier mitspielen. Ohne deshalb den tüchtigen Forschern zu nahe zu treten, dürfen wir auf die bestehenden Unsicherheiten aufmerksam machen und vor kühnen Schlußfolgerungen die Notwendigkeit zuverlässiger Artabgrenzung der Pedikuliden betonen.

2. Dem Satze, daß der Verschiedenheit der Wirte die Verschiedenheit ihrer Schmarotzer entsprechen soll, widerspricht die auch Schwalbe „merkwürdig" und „nicht bequem übereinstimmend" scheinende Tatsache, daß gleiche Läusearten auf ganz verschiedenen, oft weit getrennten Trägern leben. Dies findet sich „ziemlich verbreitet" bei den Ostaffen. So beherbergen z. B. ein und dieselbe *Pedicinus*-Art einmal der ostindische Hutaffe und gar zwei afrikanische Meerkatzen,

ein andermal der javanische Budeng und zwei *Macacus*-Arten von Formosa und Borneo, also jeweils ziemlich entfernt verwandte Affen. Schwalbe hofft, „daß bei weiterer genauerer Verfolgung der Frage, bei der Untersuchung eines großen Materials sich die hieraus zu entnehmenden Einwände bedeutend verringern, wenn nicht verwischen werden". Auf welchem Wege aber die Lösung des offenbaren Widerspruchs zu erwarten oder anzubahnen sei, weiß weder er noch sonst jemand zu sagen.

3. In ähnlichem Gegensatze zur Theorie steht auch der umgekehrte Fall, daß auf nahezu gleichen Affen verschiedene Läusearten schmarotzen. So muß es schon überraschen, daß bei den doch so eng zusammengehörigen Stummelaffen Afrikas gar zehn verschiedene *Pedicinus*-Arten verzeichnet werden. Besonders auffallend ist aber, daß bei *Ateles* drei *Pediculus*-Arten vorkommen sollen[1]. Elliot zählt zwar in seinem Primatenwerk zwölf „Arten" des amerikanischen Klammeraffen auf; sie unterscheiden sich aber einzig in der Färbung, die derart veränderlich ist, daß manche *Ateles*-Bälge überhaupt nicht zu bestimmen sind (Brehms Tierl., 4. Aufl., XIII 500). Vergleicht man die von Elliot gebotenen einzelnen Schädel- und Skelettmaße, findet man, daß sie für alle *Ateles*-Arten in derselben Variationsbreite liegen, aus der erst die Nachbarart *Brachyteles* (früher *Ateles* oder *Eriodes) arachnoides*, der südostbrasilianische Spinnenaffe, durch beträchtlich längere Kiefer und besonders Backzahnreihen deutlich als selbständig herausfällt. Danach sind alle zwölf *Ateles*-„Arten" offenbar als Lokalformen zu einer einzigen „guten Art" *(Ateles paniscus* L.*)* zusammenzufassen, unter sich weniger verschieden als die Menschenrassen. Und dieser eine *Ateles* soll gleich drei verschiedene *Pediculus*-Arten beherbergen! Die wirkliche Artverschiedenheit dieser vorausgesetzt, hätten wir hier wiederum eine ernstliche Unstimmigkeit zu der Behauptung, daß die Verschiedenheit der Läuse der ihrer Wirte entspräche.

4. Der Schwerpunkt des Beweises liegt in dem Untersatz, der die Übertragungsmöglichkeit der Pedikuliden auf einen fremden Wirt ausschließen will. Darauf kommt in der Tat fast alles an: muß die Laus, etwa in ihrer gemeinsamen Stammform, ihre heute verschiedenen Wirte, wie Mensch und Schimpanse, natürlich einmal befallen haben und ist ihr der dauernde Übergang wirklich unmöglich, solange diese Wirte nach Rasse oder gar Art, Gattung usw. verschieden sind, dann müßte er allerdings erfolgt sein, als jene noch gleich waren, Mensch und Schimpanse sich also in einem gemeinsamen Vorfahren trafen! Es ist somit eine weittragende, folgenschwere Behauptung. Ihre Vertreter nehmen selbstverständlich an, daß die Läuse früher einmal vom Freileben zum Schmarotzertum übergingen. Dieser Schritt ist zweifellos bedeutender als der von einem Wirt

[1] Hier sei übrigens erwähnt, daß diese Läuse nur auf Häuten in Museen und in einem Fall, wie auch beim Schimpansen, auf Tiergartenexemplaren angetroffen wurden. Schwalbe will deshalb sekundäre Infektion annehmen. Diese möchten wir nun zwar mit Fahrenholz ausschließen, da sich die gefundenen Läuse mit keiner bekannten Form decken; gleichwohl wären nur auf frei lebenden Tieren in ihrer Heimat gesammelte Läuse völlig einwandfrei und beweiskräftig.

auf einen andern immerhin ähnlichen; und doch soll den Tierchen dieser kleinere Schritt verwehrt, jener größere zugestanden sein! Selbst wenn dieser Wirtswechsel auch heute bei der erreichten hohen Spezialisation der Schmarotzer ausgeschlossen wäre, braucht er es gerade im Geiste der Entwicklungslehre durchaus nicht auch für eine frühere noch anpassungsfähigere Entwicklungsstufe gewesen zu sein. Indes nicht einmal für die Gegenwart ist jene Übergangsunmöglichkeit hinreichend bewiesen. Sie stützt sich einzig auf die oben mitgeteilten spärlichen Beobachtungen. Diesen widersprechen aber, was zunächst die Läuse fremder Menschenrassen angeht, die Berichte aller Missionäre, die wir hierüber hörten; sie wissen ein Liedchen davon zu singen, daß die Läuse ihrer Schutzbefohlenen den Weißen keineswegs verschmähen![1] Gegenteilige Befunde, ebenso wie Friedenthals ergebnislose Infektionsversuche mit der Schimpansenlaus, mögen sich dadurch erklären, daß es sich hier um erwachsene Tiere handelte, die, an bestimmtes Blut gewöhnt, gegen dessen Änderung empfindlich sind. Die gewöhnliche Übertragung dürfte durch Nisse erfolgen, so daß die ausschlüpfenden Tierchen sich von jung an auf ihren Wirt einstellen können. Durch umfassende Versuche wäre hier der Weg und die Grenze der Übertragungsmöglichkeit genau zu erforschen. Vorher läßt sich überhaupt kein gesicherter Schluß ziehen.

5. Zu welchen Folgerungen man sonst gelangt, zeigt *Ateles*. Nach Fahrenholz und auch Kellog soll dieser echt platyrrhine Westaffe wegen seiner Läuse systematisch umgeordnet und den Menschenaffen angeschlossen werden! Bedenken müßte schon das für niedrige Stellung sprechende Mallophagenvorkommen bei *Ateles* wecken, wie ja auch Fahrenholz selber für den nächst verwandten südostbrasilianischen Spinnenaffen eine Mallophagenart anführt. Tatsächlich ist nun gar nicht daran zu denken, *Ateles* trotz seiner Hochstellung unter den Westaffen von diesen nach Bau und Entwicklung abrücken, von seiner nächsten Verwandtschaft losreißen zu wollen. Er ist ganz und gar ein echter Cebide und nicht nur nach Gebiß, Gehörknöchelchen, Schädelbildung und ganzem Skelett, sondern auch den Weichteilen nach in allem der Hauptgattung *Cebus* (Kapuzineraffe) wesentlich gleichartig. Seine Annäherung an die Menschenaffen lehnte deshalb auch Schwalbe und auf der Hildesheimer Anthropologentagung der junge eifrige Anthropoidenforscher Remane ganz entschieden ab. Eine Theorie aber, die zu solchen unmöglichen Forderungen führt, entwertet sich damit selber.

So zeigt sich der neue, bestechend eingeführte parasitologische „Beweis für die Blutsverwandtschaft zwischen Mensch und Affe" bei ruhiger, sachlicher Prüfung zum mindesten als unzulänglich. Seine unsicheren Prämissen vermögen dem angestrebten Schlußsatz keine zwingende Anerkennung zu verschaffen. Freilich schließen sie ihn auch nicht unbedingt aus, und auch wir lehnen Abstammung und Verwandtschaft als für die Verbreitung und Verzweigung des Pedikulidenstammes

---

[1] Weitere diesbezügliche Erfahrungen und Beobachtungen von Glaubensboten unter fremdrassigen Völkern nimmt Verfasser mit großem Dank entgegen!

mit maßgebend keineswegs ab, sondern nur ihre alleinige Wirksamkeit. Gerade die aufgedeckten Unstimmigkeiten zeigen, daß noch etwas anderes im Spiele sein muß, und das ist nach allem die äußere, wenigstens früher einmal erfolgte Übertragung der Schmarotzer. Diese setzt nur ähnliche Haar-, Haut- und besonders Blutverhältnisse voraus, und so konnte von dem nahestehenden Anthropoidenleib beim Auftreten des Menschen die Laus auch auf diesen übergehen[1] und sich ihm allmählich anpassen. Woher der Mensch kam, ist dabei völlig gleichgültig. Es genügte, daß der Schmarotzer auf ihm seine Lebensbedingungen wiederfand, und die sind durch die morphologischen Ähnlichkeiten von Haut und Haar[2] und vor allem durch die große chemische Blutübereinstimmung hinlänglich gegeben.

Es folgt somit aus der Pedikulidenverbreitung bei den Primaten letzten Endes nicht mehr als aus Friedenthals Blutreaktionen — was auch beider Übereinstimmungen erklärt —, nämlich eine weitgehende, bis aufs Blut sich erstreckende Körperähnlichkeit zwischen Mensch und Menschenaffen, die ja ohnehin offenkundig genug ist. Die Frage indes, ob diese Ähnlichkeit auf gemeinsame Abstammung zurückgeht oder auf den nach wesentlich gleichem Bauplan schaffenden Gottesgeist, wird hier nicht geklärt und entschieden. Auch bei ersterer Annahme wäre übrigens Gottes Macht und Weisheit nicht minder groß, wenn er etwa nach vorgezeichneten Entwicklungsgesetzen dieses irdische Gebilde des Menschenleibs im Laufe langer Geschlechter aus dem Erdenstaub der Organismenwelt sich formen ließ, um aus freier Güte ihm schließlich in der Geistesseele den Gottesodem einzuhauchen. Im einen wie im andern Fall bleibt er der Schöpfer und Herr, „der Großes tut und Unerforschliches und Wunderbares sonder Zahl" (Job 5, 9).

---

[1] Daß es in der Urzeit dem Menschen nicht an Gelegenheit zur Berührung mit Menschenaffen fehlte, zeigt auch der anscheinend altdiluviale Fund von Piltdown in Südengland, wo menschliche Schädelreste mit einem Schimpansenunterkiefer vergesellschaftet lagen. Die früher größere Verbreitung wenigstens des Schimpansen wird damit dargetan.

[2] Für die Kopfhaut und das Haupthaar des Menschen und der Menschenaffen (Gorilla, Schimpanse, Orang-Utan) trifft diese Ähnlichkeit übrigens keineswegs zu. Im Gegenteil zeigte sich hier nach einer gründlichen Untersuchung von Gustav Fritsch (Zeitschr. f. Ethnologie 1918, 1—11) „zwischen den drei Anthropoiden eine erstaunliche Verschiedenheit, alle drei aber wichen von den Verhältnissen der menschlichen Kopfhaut in jeder Hinsicht ab. Wo bleiben bei einer derartig abweichenden Ausbildung eines wichtigen körperlichen Organs die stammesverwandtschaftlichen Beziehungen?" So schreibt wörtlich der gewiß unvoreingenommene, gereifte Forscher, der durch seine Ergebnisse „den ungeheuren Abstand" aufgedeckt sieht, „den die Anthropoiden trotz mannigfacher Übereinstimmung mit der menschlichen Organisation des Leibeswandorgans doch immer noch zeigen".

August Padtberg S. J.

Besprechungen.

Bildende Kunst.

Die Tragaltäre des Rogerus in Paderborn. Beiträge zur Rogerusfrage. Von Dr. Alois Fuchs, Professor der Theologie. Mit 23 Abbildungen. (XVI u. 160 S.) Paderborn 1916, Bonifatiusdruckerei.

Die beiden Tragaltäre, mit denen sich die Arbeit beschäftigt, sind, weil sehr bemerkenswerte Goldschmiedearbeiten aus der Frühe des 12. Jahrhunderts, der kunstgeschichtlichen Forschung keineswegs fremd geblieben, sie haben aber bisher nie eine so sorgsame Beschreibung, eine so eingehende Untersuchung und eine so gründliche Würdigung erfahren wie in der vorliegenden Schrift. Das durch seine Niellen und Gravierungen ausgezeichnete Portatile im Dom zu Paderborn ist eine Stiftung Heinrichs II. und, wie auch der Verfasser überzeugend nachweist, das Werk des Rogerus von Helmarshausen. Das aus dem Kloster Abdinghof stammende Tragaltärchen im Franziskanerkloster zu Paderborn, das sich durch sein hervorragendes opus interrasile (Ausschnittarbeit) auszeichnet, gehört ebenfalls zweifellos dem Beginn des 12. Jahrhunderts an, doch liegen über seinen Meister Nachrichten nicht vor. Nach dem Verfasser ist es das Werk des Rogerus von Helmarshausen, doch scheinen mir die Gründe, die er dafür anführt, nicht durchschlagend zu sein. Eine gewisse Verwandtschaft besteht allerdings zwischen beiden Tragaltären, doch ist sie nicht so groß, daß man deshalb für diese den gleichen Meister annehmen müßte, zumal die künstlerische Handschrift und Auffassung ihres Bildwerkes allzu verschieden ist. Einen Bernwardsaltar (S. 119) gibt es zu Hildesheim nicht. Sehr einläßig behandelt die Schrift die an das Domportatile sich anknüpfende Frage nach dem Verfasser der Schedula diversarum artium, dem Presbyter Theophilus. Die diesbezüglichen Ausführungen schließen mit dem Ergebnis: „Wir möchten meinen, daß unsere Untersuchung doch dargetan hat, daß der Gleichung Rogerus—Theophilus die denkbar höchste Wahrscheinlichkeit zukommt. Hiermit werden wir uns, wie so oft, wohl bescheiden müssen, und zwar für immer.“ Eine gewisse Wahrscheinlichkeit liegt allerdings vor, doch wird man wohl besser nicht gerade von einer äußersten, die der moralischen Sicherheit nahezu gleich ist, reden. Vergessen wir nicht, daß wir nur einige wenige der Goldschmiede des 11. und 12. Jahrhunderts dem Namen nach kennen und daß, was sich an Goldschmiedearbeiten aus dieser Zeit erhalten hat, nur ein ganz kleiner Bruchteil der in jener Zeit geschaffenen ist. Weil man das nicht genügend beachtete, hat man zu Köln ganz zu Unrecht eine Pantaleonswerkstätte mit drei führenden Meistern geschaffen, die nun schon fast als Wirklichkeit gilt. Die sehr lehrreiche Arbeit sei allen Interessenten wärmstens empfohlen.

Die Baustile, mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Kirchenbaues. Von Prof. Dr. Nikolaus Spiegel. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 164 Abbildungen. 8° (122 S.) Paderborn 1921, Ferd. Schöningh. *M* 10.50

Als erste Einführung in die Entwicklung der Baukunst ist Prof. Spiegels Werkchen recht brauchbar, zumal als Leitfaden beim Unterricht in Schulen, indem der Lehrer es nach Bedarf erweitern und ergänzen kann. Alle den verschiedenen Stilen wesentlichen und sie charakterisierenden Elemente werden kurz aber faßlich behandelt und durch gute Abbildungen veranschaulicht. Mauerstärken von 3—5 m in den tragenden Wänden dürften sich in romanischen Kirchen wohl nicht nachweisen lassen. Haben doch die Dome von Mainz und Speier nur eine solche von etwa 2 m. Bei Besprechung des gotischen Stiles wäre die Folge der charakteristischen Neuerungen wohl richtiger Rippengewölbe, Spitzbogen, durchgehende Joche, beim Gewölbe aber wäre eine kurze Darlegung der hauptsächlichsten Gewölbeformen, beim Spitzbogen eine solche der verschiedenen Spitzbogenarten am Platze gewesen. Jesuitenkirchen im Sinne von Kirchen der Jesuiten mit eigenem Stil existieren nicht. Einen Jesuitenstil hat es, wie nachgerade genügend nachgewiesen ist, nie gegeben. Das im Anhang über den Altar in altchristlicher und romanischer Zeit Gesagte ist in mehrfacher Hinsicht nicht zutreffend.

Die Dome von Limburg und Naumburg. (Die Kunst dem Volke Nr. 40.) Herausgegeben von der Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst, München, Renatastr. 6. Mit Text von Dr. Oskar Doering und 53 Abbildungen. *M* 3.— Für Ortsgruppen, Vereine und Schulen bei gemeinsamem Bezuge von 20 Exemplaren direkt von der Geschäftsstelle bestimmte Vorzugspreise.

Das Heft Nr. 40 der Sammlung „Die Kunst dem Volke“ reiht sich nach Text und Abbildungen den übrigen Heften derselben würdig an. Es sind zwei der hervorragendsten Schöpfungen des Übergangs vom romanischen zum gotischen Stil, die in ihm ebenso ansprechend und anregend wie faßlich und anschaulich dem deutschen Volke vorgeführt werden. Wenn je, dann gilt es heute, Augen und Sinn des guten deutschen Volkes auf die großartigen Werke hinzulenken, welche eine wahrhaft kunstgroße Zeit uns als Erbteil zur dauernden Wertschätzung und Lehre hinterlassen hat. Möge deshalb auch diesem Heft eine Verbreitung beschieden sein, wie sie sowohl sein Gegenstand als auch die vortreffliche Art der Behandlung desselben reichlichst verdienen.

Kunstdenkmäler der Rheinprovinz. I. Rheinische Baudenkmäler. Von Dr. Heribert Reiners. Mit 100 Abbildungen. (XXIV u. 128 S.) M.-Gladbach 1921, B. Kühlen. Kart. *M* 45.—; geb. *M* 54.—

Die „Kunstdenkmäler der Rheinprovinz“ können als nützliche Ergänzung zu den offiziellen vorzüglichen Denkmälerstatistiken dienen, die unter Leitung von Geheimrat Prof. Dr. Clemen zu Bonn erscheinen. Sie haben aber darüber hinaus noch einen weiteren Wert, sofern sie nämlich auch Abbildungen von Bauten aus

Gebietsteilen der Rheinprovinz bringen, für die jene Denkmälerstatistiken noch nicht vorliegen, und sofern sie weiterhin eine gute Zusammenstellung der bemerkenswertesten Kunstdenkmäler der Rheinprovinz bieten. Der bereits vorliegende erste Band behandelt die Baudenkmäler, die folgenden sollen der Plastik, der Malerei und dem Kunstgewerbe gewidmet sein. Die Veröffentlichung sei nachdrücklichst empfohlen. Sie lehrt unser Volk, wo wir wahre, ideale Kunst zu suchen haben, wo sich für unser eigenes Kunstschaffen eine Fülle von Vorbildern und Anregungen findet; sie ist ein wirksames Gegenmittel gegen den schrankenlosen, selbstherrlichen Subjektivismus, der sich unter den schönklingenden, blendenden Schlagworten „Inneres Erleben, Expressionismus" in dem heutigen Kunstschaffen breit macht und auch, nicht zum Frommen unseres gläubigen christlichen Volkes, in die religiöse, kirchliche Kunst sich einzunisten sucht. Es ist lehrreich, in dem vorliegenden Band die meisterlichen Schöpfungen einer Kunst, die auf dem Boden einer gesunden Überlieferung und einer ruhigen Entwicklung sich betätigte, mit den Modewerken der modernen Kunst zu vergleichen. Es kann denn keinen Augenblick zweifelhaft sein, wohin sich das Zünglein der Wage neigt. Vermißt habe ich unter den Abbildungen die Wiedergabe der einen oder andern neueren Kirche im Stile des Mittelalters, wie der in ihrer Innenwirkung geradezu überwältigenden St. Heribertskirche zu Deutz. Die Kölner Hängebrücke hätte ich dagegen unter ihnen lieber nicht gesehen; sie ist ein staunenswertes, großartiges Ingenieurwerk, aber keine Schöpfung der Baukunst und mit ihren nüchternen, steifen Galgen ebensowenig schön zu nennen.

Die Pflege der kirchlichen Kunstdenkmäler. Ein Handbuch für Geistliche, Gemeinden und Kunstfreunde. Von Cornelius Gurlitt. 8° (154 S.) Leipzig-Erlangen 1921, Deichert. Brosch. *M* 15.—

Die Schrift behandelt in ebensovielen Abschnitten die Aufgabe der kirchlichen Denkmalpflege, die Organe der kirchlichen Denkmalpflege, die Pflege der kirchlichen Baudenkmäler und die Pflege der kirchlichen Einrichtungsgegenstände. Ein warmgehaltenes, packendes Schlußwort mahnt zur Liebe zur Heimat, zur Achtung vor dem geschichtlich Gewordenen und vor den heimischen Werken menschlichen Kunstsinns. Was der Verfasser auf Grund langer, vielseitiger Erfahrung in diesem Schlußwort und in den drei letzten Abschnitten sagt, enthält sehr viel Lehrreiches, manche vortreffliche Winke und Anweisungen, denen ich alle Beachtung und Nachachtung wünschen möchte. Es würde dann sicher mancher Fehlgriff vermieden werden. Was er dagegen im ersten Abschnitt über die Künstler, die Stilfrage, den guten Geschmack, Kunst und Wissenschaft ausführt, enthält manches, dem ich bei aller aufrichtigen Hochschätzung des Verfassers nicht zustimmen kann. Insbesondere möchte ich betonen, daß es für religiöse Kunstwerke, namentlich aber für solche, die zur Aufstellung in der Kirche bestimmt sind, auch bezüglich der Form und des Ausdrucks Gesetze gibt, die im Gegenstand wie im Zweck derselben begründet sind und den Künstler bei seinem Schaffen durchaus binden. Ein Künstler, der aus Subjektivismus von ihnen nichts wissen will, wird gut tun, seine Hand von solchen Kunstwerken fernzuhalten. Nur ungern habe ich

Sätze gelesen wie: „Es standen sich (beim Kampf der Reformatoren des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts gegen den Bilderkult) Ansichten gegenüber, die darum stritten, ob eine besondere Kraft in den Bildern steckt, ob man sie selbst anbeten solle oder das, was sie darstellen, d. h. ob die Gottheit in den Bildern selbst anwesend sei oder ob dem Betenden die Gottheit durch das Bild nur geistig nähergerückt werde", oder: „Es spricht sich da die alte Scheidung zwischen semitischen und indogermanischen Völkern aus; . . . jene Unfähigkeit der Semiten, sich in das Verhältnis zur Kunst einzuleben, wie das etwa für die katholische Christenheit durch das Tridentiner Konzil festgelegt wurde." Was die katholische Kirche seit alters betreffs der Verehrung der Bilder lehrt, bedarf nachgerade wohl kaum mehr einer näheren Erörterung; das Tridentinum aber hat sich darauf beschränkt, lediglich die Aufstellung unpassender, Ärgernis erregender Darstellungen zu verbieten.

Die Gottheit in der älteren christlichen Kunst. Von Ludwig Heilmaier, Kurat und Kirchenvorstand bei St. Stephan in München. 8° (118 S.) München 1920, Selbstverlag des Verfassers, Thalkirchnerstraße 11/II. *M* 7.50

Heilmaiers Schrift über die Darstellung Gottes in der älteren christlichen Kunst ist eine fleißige, solide Arbeit, ein schätzenswerter, brauchbarer Beitrag zur christlichen Ikonographie und als solcher bester Empfehlung wert. Ihr Standpunkt ist gegenüber der modernen religionsgeschichtlichen Methode, die auch in der christlichen Kunst nur einen grandiosen Synkretismus von Paganismus, Judaismus, Romanismus, Hellenismus und Evangelium sieht, der christliche, auf den Anschauungen der Väter und der Kirche sich gründende; nicht zu ihrem Nachteil. Sie behandelt im ersten Teil den einen Gott und den Schöpfer-Logos in Literatur und Kunst (die Erlaubtheit bzw. Möglichkeit der Darstellung Gottes an sich, den präexistenten Schöpferchristus, Halbfiguren Gottes, Hand Gottes), im zweiten Christus, den göttlichen Erlöser (Symbole, Szenen aus dem Leben Jesu, Christustypen), im dritten den Heiligen Geist und die Trinität. Unbequem ist, daß die Nachweise an den Schluß der Schrift statt unter den Text gesetzt sind. Über die Schöpfungsdarstellung am Sarkophag aus S. Paolo und die sog. Kain- und Abelszene dürfte wohl noch nicht das letzte Wort gesprochen sein. Die lehrreiche Schrift drängt Referenten, den Wunsch auszusprechen, es möchten doch die jüngeren katholischen Kunsthistoriker und Archäologen dem auf katholischer Seite bislang ziemlich stiefmütterlich behandelten Gebiet der Ikonographie ihre Forschungen zuwenden. Es bietet ihnen für dieselben nicht bloß ein sehr anregendes und lohnendes Feld, sondern erheischt auch im apologetischen Interesse heutzutage geradezu eindringlichste und nachdrücklichste Bearbeitung.

Die Gedankenwelt im Salemer Münster. Von Joseph Klein. Mit acht Abbildungen auf vier Tafeln und zwei Grundrissen. 8° (VI u. 168 S.) Überlingen (Bodensee) 1921, Aug. Feyel. Brosch. *M* 13.—

Das Salemer Münster, eine ehemalige Zisterzienserkirche, wurde zu Ende des 13. Jahrhunderts begonnen und zu Beginn des 14. vollendet. Ihre heutige

Ausstattung entstammt der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Ist die Kirche eine Perle der Gotik, so ist ihre Ausstattung, Hochaltar, Hochaltarschranken, Chorgestühl, Ostwand des Chores, 26 Nebenaltäre, 6 Beichtstühle und Orgel, das Hervorragendste, was auf deutschem Boden an klassizistischem Kirchenmobiliar geschaffen wurde. Kleins Schrift bietet eine treffliche Beschreibung und Erklärung der überaus zahlreichen, zum Teil vorzüglichen plastischen Darstellungen, mit denen die Altäre und die übrigen Einrichtungsgegenstände durch die Bildhauer Dürr und Wieland geschmückt wurden, und ist um so dankenswerter, als das Verständnis nicht aller Skulpturen ohne weiteres zutage liegt und auch der innere Zusammenhang des Bildwerks einer Erläuterung bedarf, wenn es in seiner Einheitlichkeit voll verstanden werden soll. Sie darf nicht bloß den Besuchern des Salemer Münsters, sondern überhaupt allen, die dem das Rokoko ablösenden Klassizismus und seiner Ikonographie Interesse entgegenbringen, bestens empfohlen werden. Nur formell haben die Salemer Skulpturen die Geleise des Rokoko verlassen, nicht aber auch nach ihrem Gehalt, in dem nach wie vor der Geist desselben weht.

Die Entstehung des Gebetbuches und seine Ausstattung in Schrift, Bild und Schmuck bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts. Von Georg Domel. Mit 64 Abbildungen. 4° (VIII u. 80 S.) Köln a. Rh. 1921, Privatdruck.

Die Schrift bezweckt, an der Hand charakteristischer Beispiele aus den in großer Zahl erhaltenen mittelalterlichen Schätzen illuminierter liturgischer und Andachtsbücher die Entwicklung der Ausstattung des Gebetbuches bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts aufzuzeigen, die hohe Stufe des Erreichten zu kennzeichnen und dadurch wirksame Anregungen für die heutige Ausstattung des Gebetbuches zu gewinnen, die, wie der Verfasser mit Recht beklagt, sehr viel zu wünschen übrig läßt. Demgemäß bespricht sie zunächst im allgemeinen die Entstehung des Gebetbuches und seine Ausstattung in Schrift und Schmuck, unter besonderer Berücksichtigung eben dieser letzteren, dann die Ausstattung der Evangelienbücher sowie der handschriftlichen und gedruckten Stunden- und sonstigen Andachtsbücher von ihrer Entstehung an bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts und schließlich auf Grund des Gesagten die neuzeitliche Form des religiösen Buches und seiner Ausstattung nach künstlerischen Gesichtspunkten. Es sind sehr beachtenswerte Winke, die der Verfasser in diesem letzten Abschnitt gibt; schade, daß sich ihrer Nachachtung allzu große, vielfach kaum zu überwindende Hindernisse mannigfaltigster Art in den Weg stellen. Wie sich der Verfasser die Ausstattung des neuzeitlichen Gebetbuches denkt, zeigt der typographisch hervorragende Satz (Maximilian-Gotisch der Schriftgießerei Gebr. Klingspor, Offenbach a. M.) und der Bildschmuck der Schrift. Ein Druckfehler ist es, wenn S. 24 der Rabulaskodex 886 statt 586 datiert ist. Sakramentare (S. 28) sind nicht Bücher zur Verwaltung der Sakramente, sondern liturgische Bücher, welche die Orationen der Messe enthielten. Bischof Arthelwold (S. 32) starb 984. Der Utakodex (S. 37) stammt von der

Äbtissin Uta I. (ca. 1000). Ihrem Inhalt nach wird man die Gebetbücher wohl nicht von den Evangeliaren, sondern von den Psalterien herzuleiten haben.

Joseph Braun S. J.

Matthäus Schiestl. Von Cajetan Oßwald. Mit 120 Textbildern, 12 farbigen Einschaltbildern und 10 Doppeltonbildern. 4° (120) München 1922, Gesellschaft für christl. Kunst. Geb. *M* 96.— bis *M* 110.—

Von diesem Buch war die erste starke Doppelauflage in wenigen Wochen ausverkauft. Nichts zeigt deutlicher, wie viel gesunder und natürlicher Sinn noch in unserem Volke steckt, als dieser alle Hoffnungen übersteigende Erfolg dieses schönen Werkes. Die Bildergalerie, die uns vorgeführt wird, ist so reichhaltig, daß sie vollauf genügt, die innere Welt des Meisters kennenzulernen. Und welch heilkräftiges Wasser sprudelt aus diesem frischen Bergquell, noch ganz unvermischt mit den Abwässern der Großstadt! Alles kommt kristallklar und unentweiht aus dem Ursprung. Besonders begrüßen wir die reichliche Beigabe von Bildskizzen, weil man sie sonst kaum zu sehen Gelegenheit hat. Hier lernt man des Künstlers Ausdruckskraft am besten kennen. Wie hinreißend ist z. B. die Totentanzstudie von 1907, der originelle Drachenwürger, der in seiner greisenhaften Einfalt entzückende St. Christoph, das vergrämte und verhuzelte Alpenmandl! Der Künstler scheut durchaus nicht vor bäuerlichen Derbheiten zurück, die gerade in unserer zum Teil verzuckerten, zum Teil verbitterten Zeit so köstlich und humorvoll klingen. Immer aber leuchtet durch alle Kraft und Derbheit sieghaft die menschliche Güte hindurch. Wie vielseitig, gemütvoll und kerndeutsch hat uns Schiestl das Geheimnis der Weihnacht in die Seele geläutet! Und mag ein Motiv noch so traurig sein, stets schließt er mit einem freudigen, versöhnenden Dur-Akkord.

Wo aber findet sich derjenige, der diese Volksmelodien so begleitet, daß ihr Stimmungsgehalt nicht nur nicht verdeckt, sondern gehoben wird? An Cajetan Oßwald hat Schiestl diesen kongenialen Begleiter gefunden. Da wird die schlichte Melodie nicht mit geistreichen Kontrapunkten umwickelt, sondern ebenso warm, wie sie selber ist, in Worte gefaßt. Bild und Wort sind in eins zusammengewachsen wie Volkslieder zur Laute. Gar manche scharfsinnige Beobachtung, die das Formale betrifft und nur so nebenhin und unauffällig eingestreut ist, zeigt übrigens, daß Oßwald sehr wohl in der Lage wäre, das Problem Schiestl auch kunstkritisch anzufassen; daß er der Versuchung nicht unterlegen ist, mit Gelehrsamkeit zu prunken, zeigt vielleicht am besten, wie gut er den Meister verstanden hat. Als Freunde und Vertraute wandern sie beide Arm in Arm durch dieses köstliche Buch. Wer möchte da nicht der Dritte im Bunde sein und still lauschen auf ihre Zwiesprache?

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Der beiden großen Gregore „Synkretismus".

Das Urchristentum beginnt dank der neuesten religionsvergleichenden Forschungen wieder immer mehr in seiner unvergleichlich herrlichen Unnahbarkeit und Einzigartigkeit zu erstrahlen. Neuestens hat auch Karl Clemen den Einfluß der Mysterienreligionen auf das Christentum als „verschwindend" bezeichnet.

Die folgenden Jahrhunderte, insbesondere nach dem Siege des Christentums, konnten aus demselben pädagogischen Prinzip, aus dem die zwei ersten Jahrhunderte sich abschlossen, gefahrlos fremde Äußerlichkeiten von allgemein menschlichem Werte dem mächtig flutenden kirchlichen Leben einverleiben. Aber auch hier wird man der Festigkeit und Wachsamkeit der kirchlichen Tradition, ähnlich wie beim Urchristentum, immer mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen. In einem verbreiteten Kompendium der Religionsgeschichte werden für diese Zeit Gregorius Thaumaturgus und Papst Gregor d. Gr. gleichsam als Prachtexemplare für die Aufnahme heidnischer Bräuche in das kirchliche Leben hingestellt. Ließe sich die betreffende Stelle auch richtig deuten, so leidet doch jener Leitfaden allenthalben an dieser Zweideutigkeit des „Paganismus" im Christentum, besonders dem katholischen. Wie, wenn jene beiden großen Zierden der orientalischen und der abendländischen Kirche bei genauer Prüfung gerade als unbeugsamste Gegner dessen, was man „Synkretismus" nennen könnte, sich entpuppen? Dann würde, da man sie beide mit Vorzug nennt, in ihnen auch die gesamte alte Kirche eine Ehrenrettung erfahren.

1. Gregorius Thaumaturgus, der heidnische Jurist, von Origenes bekehrt, später Organisator und Bischof der Kirche zu Neo-Cäsarea, genoß auf Jahrhunderte das denkbar größte Ansehen, zum Heile der Unversehrtheit der Kirche. Man möchte aus seinen echten Schriften und den echten literarischen Quellen über ihn — die wir geprüft haben — um Beweise für eine Duldung heidnischer Gebräuche bitten. Wohl haben, wie Evagrius (3, 31) besonders hervorhebt, die Häretiker dem angesehenen Kirchenfürsten viele Werke unterschoben, auf die vielleicht obige Anschuldigung zurückgehen mag. Oder wurde gar eine Stelle bei Basilius, die von der „Unvollkommenheit" und dem „hohen Altertum" der Riten der Kirche Gregors spricht, mißverstanden? Basilius hebt (in seinem Buche über den Heiligen Geist Kap. 29) das ungeheure Ansehen des Gregorius Thaumaturgus hervor: „Darum erscheint auch vieles, was bei ihnen (in seiner Kirche) an Riten geschieht, unvollkommen (= unentwickelt), wegen des hohen Alters der Einrichtung (= 200 Jahre!). Denn seine Nachfolger in der Verwaltung der Gemeinde wagten nicht, die später (anderswo) erdachten Zusätze aufzunehmen. So

gibt es denn nur eine Art des Gottesdienstes (τρόπος τῆς δοξολογίας), die von Gregorius eingesetzte und jetzt angefeindete, die in seiner Kirche treu seiner Überlieferung bewahrt wird." — Man sieht, diese Stelle wirft eher ein Schlaglicht auf die Langsamkeit auch berechtigter Entwicklung. Basilius betont anderwärts (Brief 210, 3, 5) die Unbeugsamkeit des Traditionsprinzips und stellt Gregor angstvoll ins Licht der apostolischen und evangelischen Urtradition: „Ihr (Häretiker) plant nichts anderes als die Zerstörung des Glaubens, feind den Lehren der Apostel und Evangelisten, feind der Überlieferung des wahrhaft großen Gregor!" — In seiner Lobrede auf Origenes preist der Schüler des kulturfreundlichen alexandrinischen Lehrers seine Ausbildung, die ihm außer der christlichen auch alle hellenische und orientalische Weisheit erschlossen habe (Kap. 13—15); aber wie christlich, katholisch stolz ist diese Rede! Seine Gemeinde hat die diokletianische Verfolgung auffallend bestanden; hätte eine paganisierende nicht leicht und gern geopfert?

2. Gregor d. Gr. war wie der kleinasiatische Gregor ausgesprochen ein Mann der Praxis, der Klugheit und Anpassung mit ebensogroßer Festigkeit verbindet. Da er um die Wende des 6. und 7. Jahrhunderts stirbt (604), kann ja von einer wesentlichen äußeren Beeinflussung der weithin festverankerten Kirche keine Rede mehr sein. Man möge aber vielmehr in seiner Predigt zum Feste Peter und Paul lesen, wie er den Sieg des Papsttums über die Roma, „in der aller Irrtum aller Religionen der Welt zusammengeflossen sei", also den Sieg über den Synkretismus preist! Wie eifert der milde und strenge Papst mit ganzer Wucht gegen die Reste des Götzendienstes auf Sardinien! An die „Adeligen und Gutsbesitzer" auf der Insel (Brief 25) schreibt er: „Warum ermahnt Eure Hoheit sie nicht, von den Irrtümmern des Götzendienstes abzustehen, damit Ihr durch ihre Bekehrung zum wahren Glauben Euch selbst den allmächtigen Gott zum Freund machet? Seht diese Welt, wie nahe schon ihr Ende bevorsteht.... Und doch könnt Ihr als wahre Gottesanbeter sehen, wie Eure Untergebenen Steine anbeten, und könnt dazu schweigen? Was, ich bitte Euch, werdet Ihr im furchtbaren Gerichte sagen, wenn Ihr Feinde Gottes zwar in Euren Dienst genommen, aber vernachlässigt habt, sie Gott untertänig zu machen und zu ihm zu führen...?" Dem Bischof Januarius von Cagliari (Brief 26) spricht er noch deutlicher: „Wenn ich bei irgendeinem Bischof auf der Insel Sardinien einen heidnischen Bauern ausfindig mache, so werde ich gegen diesen Bischof mit strengen Strafen einschreiten." Wie schön ermahnt der Aussender des hl. Augustinus nach England den König Ethelbert nach seiner Bekehrung (Brief 66): „Vermehre deinen Eifer für die Wahrheit, indem Du sie (Deine Völker) zur Bekehrung antreibst, verfolge den Götzendienst, zerstöre die Götzentempel, bewirke durch Mahnung, Abschreckung, Aufmunterung, Bestrafung und durch Dein gutes Beispiel in guten Werken, daß das Leben Deiner Untertanen sich zu großer Sittenreinheit erhebe." Wie wenig überraschend, wie weise und maßvoll erscheint uns bei solchen Heiligen eine Mahnung wie folgende (Brief 105, an den Bischof Serenus von Marseille): „Auch gebe ich Euch kund, es sei uns schon vor längerer Zeit zu Ohren gekommen, Ew. Brüderlichkeit habe in den Kirchen Bilder zertrümmert und hinausgeworfen, weil einige

Leute dieselben angebetet hätten. Wir loben es zwar, daß Ihr Eifer gegen die Anbetung von Menschenwerken gehabt habt, aber müssen Euch doch sagen, daß Ihr diese Bilder nicht hättet zertrümmern sollen. Denn darum werden in den Kirchen Gemälde verwendet, damit die des Lesens Unkundigen wenigstens durch den Anblick der Wände lesen, was sie in den Büchern nicht zu lesen vermögen. Deine Brüderlichkeit hätte also dieselben belassen, wohl aber das Volk von der Anbetung derselben abhalten sollen, damit einerseits die des Lesens Unkundigen Gelegenheit haben, sich die Kenntnis der heiligen Geschichte zu erwerben, anderseits aber das Volk nicht durch Bilderanbetung sündige." Man lese den überaus lehrreichen Brief 76 an den Abt Mellitus in Frankreich, um zu sehen, wie Reinheit der Lehre und kluge, liebevolle Menschenkenntnis in diesem großen Papste sich harmonisch vereinigen: „... saget ihm (Augustin), daß ich über eine Angelegenheit der Engländer lange mit mir zu Rate gegangen bin. Man soll nämlich bei jenem Volke die Götzentempel keineswegs zerstören, sondern nur die in ihnen befindlichen Götzenbilder vernichten.... Da nämlich diese Tempel gut gebaut sind, so muß man sie aus Opferstätten der bösen Geister in Orte des wahren Gottesdienstes umwandeln...." In diesem Briefe steht der schöne pädagogische Satz: „So muß ja auch, wer den höchsten Punkt zu erreichen sucht, stufen- und schrittweise, nicht aber mit Sprüngen sich zu demselben erheben."

Wo bleibt bei diesen beiden großen Geistern etwas von Synkretismus? Und andere maßgebende Vertreter der Kirche fand man wohl nicht zu nennen. Ein schönes Eingeständnis!

Ein Kompendium der vergleichenden Religionsgeschichte ist, angesichts des rüstigen Forschens auf dem weiten Gebiete, zur Zeit als allseitige, gleichmäßige, den heutigen Stand des Wissens umfassende Darstellung nicht im entferntesten möglich. Um so mehr müssen sich die Versuche solcher Kompendien der strengsten wissenschaftlichen Zurückhaltung und Ehrfurcht befleißigen.

Jakob Gemmel S. J.

Die Kunst als Ware.

Schon einmal — im Oktoberheft 1918 — habe ich auf die ungewöhnliche Preissteigerung hingewiesen, die sich im Laufe des Krieges auf dem Kunstmarkt entwickelte. Damals war unsere Valuta, an der heutigen gemessen, noch verhältnismäßig günstig, das Streben aber, Geldwerte in Sachwerte umzuwandeln, bei den sich immer mehr trübenden Aussichten auf die Zukunft schon klar in Erscheinung getreten. Dieses Streben mußte sich durch die kommenden Ereignisse, durch den Zusammenbruch und durch die Riesenproduktion von Papiergeld naturgemäß noch verstärken. Wurde doch die Zahl derer immer größer, die gewissermaßen über Nacht reich geworden waren und nun trachteten, ihren Erwerb dem Zugreifen des geldhungrigen Staates zu entziehen. Welch besseres Mittel gab es da, als die Scheinwerte ungedeckter Banknoten in greifbare Werte umzuwandeln, in Werte, die ihrer Natur nach ganz unproduktiv sind und darum, wenn überhaupt, so doch nur mit kleinen Steuern belegt werden können. So begann eine tolle Jagd nach Büchern, Kunstwerken und Luxusgegenständen, wobei

Kunst- und Bildungsbedürfnis die geringste Rolle spielten. An Angebot fehlte es nicht. Denn Tausende von Familien, die unter den früheren Verhältnissen ein standesgemäßes Auskommen hatten, sahen sich durch die fort und fort sich steigernde Geldentwertung und Verteuerung der Lebenshaltung in die Notwendigkeit versetzt, ideales Sachgut gegen realere, dem Lebensunterhalt dienende Güter hinzugeben.

Für den Kunsthandel war nun das goldene Zeitalter angebrochen, zumal das Ausland beim so günstigen Stand seiner Zahlungsmittel die wohl nie wiederkehrende Gelegenheit gierig ergriff, weit unter dem inneren Wert der Sache einzukaufen. Beim Weiterverkauf wurden dann glänzende Geschäfte gemacht. Nicht immer ist ja dieses Bilderschachern ohne Risiko. So wurden, um nur ein Beispiel anzuführen, bei einer Versteigerung in Paris am 7. Juli [1] für ein Pastellbild von Degas, das früher um 37 000 Franken erstanden war, nur 24 500 Franken gelöst. Aber das sind Ausnahmen, wenigstens heute noch, bis einmal der allgemeine Preissturz einsetzt, und derjenige, der so ein von Hand zu Hand wanderndes Kunstwerk zuletzt besitzt, sich um viele Tausende geschädigt findet. Auf Mitleid darf er nicht rechnen, so wenig wie ein verkrachter Börsenspekulant.

Einige Beispiele mögen uns eine Vorstellung von der neuesten Preisentwicklung im Kunstmarkt geben.

Kunstgewerbliche Arbeiten, die man früher billig haben konnte, kommen heute auf Hunderttausende. So wurde am 21. April in Paris eine Salongarnitur (Louis XVI.) um 395 000 Franken verkauft. Ein Kasten mit Medaillons in Grubenschmelz kam ebenda am 22. Juni auf 51 000 Franken, ein Robbia-Majolikaaltar auf 143 000 Franken, eine flämische Tapisserie mit Darstellung aus dem trojanischen Krieg auf 170 000 Franken, eine Trinkschale aus Persien am 2. Juni auf 102 000 Franken, eine Limogesplatte auf 125 000 Franken, eine Bildwirkerei aus dem 15. Jahrhundert (nur 105 : 60 cm groß) auf 455 000 Franken.

Solchen Summen gegenüber sind selbst die hohen Preise, die bei der Versteigerung der Sammlung des Erzherzogs Ludwig Viktor in Wien (24.—27. Oktober) erzielt wurden, bescheiden, so erschreckend sie auch auf dem Papier erscheinen. Es wurden geboten für eine Porzellanstatuette des hl. Johannes Nepomuk 810 000 Kronen, für einen Brüsseler Bildteppich aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts 2 200 000 Kronen, für Fayence-Krüge bis zu 500 000 Kronen das Stück, für zwei Tonreliefs der Kaiserin Maria Theresia und des Kaisers Franz I. 800 000 Kronen. In Frankfurt wurde am 4. Oktober für eine Tapisserie aus der Mitte des 16. Jahrhunderts die Summe von 125 000 Mark bezahlt.

Stiche und Radierungen sind besonders gesucht. Ein anonymes Schrotblatt „Dornenkrönung“ (um 1470) kam in Leipzig (8.—12. November) auf 96 000 Mark, der Stich „Eitelkeit“ von Altdorfer auf 61 000 Mark, Dürers „Hieronymus“ auf 84 000 Mark, sein „Traum“ auf 100 000 Mark, sein „Hubertus“ auf 210 000 Mark. Rembrandts Radierungen stiegen bis zu 115 000 Mark,

---

[1] Hier und im folgenden ist stets das Jahr 1921 zu verstehen.

Goyas „Tauromachie" (erste Ausgabe) bis zu 220 000 Mark. Für seltene englische Farbstiche wurden bereitwillig Hunderttausende gezahlt. Rembrandts Hundertguldenblatt erzielte am 3. Mai in Frankfurt einen Preis von 198 000 Mark, seine Landschaft mit 3 Bäumen 150 000 Mark. Natürlich handelt es sich hierbei um besonders gute Abzüge, die das geschulte Auge des Kenners voraussetzen.

Im Verhältnis zu so hohen Summen für Reproduktionen sind die für Gemälde erzielten Preise mäßig zu nennen. Am 17. Mai kam in Brüssel das Bild „Arkadische Hirten" von Corot auf 350 000 Franken, am 30. Mai in Paris ein Bildchen von Holbein (Durchmesser 9 cm) auf 250 100 Franken, am 30. Juni in Brüssel Holbeins „Edelmann und Lukrezia" auf 200 000 Franken, in Budapest im Februar eine Miniatur von Reynolds auf 300 000 ungarische Kronen, in Wien bei der Versteigerung der Sammlung des Erzherzogs Ludwig Viktor ein Bildnis der Fürstin Wittgenstein von Lenbach auf 440 000 Kronen, ein Blumenstück von Waldmüller auf 1 100 000 Kronen, am 16. November in München Feuerbachs „Kinder am Strande" auf 1 010 000 Mark, am 8. November in Frankfurt Lenbachs „Voluptas" auf 260 000 Mark, das „Zigeunergespann" von Ad. Schreyer auf 300 000 Mark.

Die höchsten Preise dürfte wohl der Herzog von Westminster für seine zwei besten Bilder, die allerdings zu den berühmtesten und bekanntesten Werken der englischen Malerei zählen, erreicht haben: für den Blue boy von Gainsborough und „Mrs. Siddons als tragische Muse" von Joshua Reynolds. Die Kunsthandlung Duveen Brothers erstand die beiden Bilder für 200 000 englische Pfund, verkaufte aber alsbald den Gainsborough wieder um 640 000 Dollar (ca. 160 000 Pfund) an einen Amerikaner weiter. Der russische Fürst Yussopoff blieb nicht weit hinter dem Herzog von Westminster zurück. Er verkaufte zwei späte Bildnisse Rembrandts um 7,5 Millionen französischer Franken an einen amerikanischen Sammler.

Josef Kreitmaier S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).



Benedikt XV.

In tiefer Trauer stehen wir an der Bahre des uns so schnell entrissenen Papstes und beugen in Demut unser Haupt unter den unerforschlichen Ratschluß Gottes.

Ein Pontifikat des Leidens hat am 22. Januar seinen Abschluß gefunden. Als der Verstorbene zum ersten Male von der Höhe der ihm von Gott gegebenen Stelle aus die ihm anvertraute Welt betrachtete, da wütete bereits der furchtbare Krieg in schrecklicher Weise unter denen, die Gott seiner Sorge übergeben hatte. Von Tag zu Tag schwoll die Flut des Hasses und der Verzweiflung mehr und mehr, und um so geringer wurde die Hoffnung, daß die Menschheit sich eines Besseren besinnen würde. Und als es endlich zum sogenannten Frieden kam, da wurden zwar die materiellen Schwerter in die Scheide gesteckt, aber die giftigen Waffen der Leidenschaften wüteten nach wie vor und suchten ihr Opfer zu vernichten. Es ist menschlich tragisch zu sehen, wie der, der wie keiner das entsetzliche Elend der Welt mitgefühlt und um seine Linderung sich bemüht, gerade in dem Augenblick von uns scheiden muß, da die ersten Zeichen einer Besserung sich am Horizonte zeigen. Es war der Wille Gottes, daß er den ganzen Schmerz verkosten sollte, ohne die Wirkungen seines Arbeitens zu genießen. Er sollte, wie sein göttlicher Meister, dessen Stellvertreter auf Erden er war, ein „Mann der Schmerzen" sein, der sein Leben hingab für den Frieden der Welt.

Über die Stellung Benedikts XV. in der Geschichte zu urteilen, ist heute noch nicht möglich. Nur ein Teil dessen, was zu einer objektiven Würdigung nötig ist, ist heute der Welt bekannt; das meiste liegt noch in den Archiven, und vieles war vielleicht so delikat, daß es nie dem Papiere anvertraut worden ist. Darüber sind sich

aber schon heute alle einsichtigen Beurteiler einig, daß der verstorbene Papst zu den wenigen großen, schon rein menschlich uns zur Bewunderung zwingenden Männern gehört, die in den verflossenen Zeiten unerhörter Ereignisse in das Geschick der Menschheit bestimmend eingegriffen haben. Die Zeitungen aller Richtungen und aller Völker haben das mit verschwindenden Ausnahmen anerkannt. Wo eine andere Stimme laut wurde, da sprach nicht der objektive Würdiger menschlicher Größe, sondern der Haß gegen die Institution, deren sichtbares Oberhaupt der Papst ist.

Über eines aber können wir schon heute urteilen und als Zeitgenossen vielleicht besser urteilen als zukünftige Historiker, das ist über die Motive, die Benedikt bei seinem Handeln geleitet haben. Nicht die äußere Tat macht den Menschen wirklich groß, sondern das Innerste, aus dem sie hervorgegangen ist, der Geist, der sie beseelt.

Was hat Benedikt gewollt? Bei dem Antritt seiner Regierung hat er nicht wie sein Vorgänger ein Motto verkündet, das in einigen Worten sein Programm zusammenfaßt. Wenn man aber heute die vielen Verlautbarungen des Papstes überliest, dann kommt immer wieder ein Wort vor, das wie kein anderes die Tätigkeit und die Beweggründe Benedikts zusammenfaßt. Es ist das Wort des hl. Johannes: Liebet einander! Immer wiederholt er, daß er aus Liebe zu den Menschen handle, und daß größere Liebe der Menschen untereinander das Ziel seines Wirkens sei. In einer Zeit, da die Menschen sich in wildem Haß zerfleischten, hat Benedikt mit nicht ermüdendem Eifer immer wieder die Menschheit darauf hingewiesen, daß sie nicht zum Kampf und Streit geschaffen sei, sondern daß Gerechtigkeit und Liebe die beiden großen Triebfedern der allgemeinen Menschengemeinschaft sein müssen. Während ein Leo XIII. nach Art eines hl. Paulus in unsterblichen Sendschreiben die Menschheit, Völker und Herrscher, über ihre Pflichten belehrt, während ein Pius X. bei allen ohne Ausnahme wie ein hl. Petrus für die Reinheit des Glaubens eifert, greift Benedikt auf den Geist des Lieblingsjüngers zurück und wird nicht müde, der ganzen Welt das große Wort seines Vorbildes stets zu wiederholen: Liebet einander! und der Welt mit gutem Beispiel voranzugehen.

Aber die Menschenliebe des verstorbenen Papstes ist nicht gleich der verschwommenen Liebe, von der man nie so viel geredet wie in unserer Zeit, und die doch nur den Gegensatz zwischen Mensch und Mensch, zwischen Klasse und Klasse, zwischen Volk und Volk von Tag zu Tag mehr verschärft hat. Sie gründet sich auf solider Grundlage, auf ewige Wahrheiten,

die eine gesunde Vernunft und der unerschütterliche Glaube des Christentums der Menschheit gelehrt haben. In seinem ersten großen Rundschreiben vom 1. November 1914 hat er seine Gedanken darüber ausführlich dargelegt: Der tiefste Grund des Unglücks der modernen Welt ist ihm der Mangel an Liebe. Und doch war sie das einzige Fundament, auf dem Christus das durch den Neid des Teufels zerstörte Reich des Friedens wiederherstellen wollte. Deshalb wiederholt er so oft: „Ein neues Gebot gebe ich Euch, daß Ihr einander liebet" (Joh. 13, 34), „Dies ist mein Gebot, daß Ihr einander liebet" (Joh. 15, 12), „Dies gebiete ich Euch, daß Ihr einander liebet" (Joh. 15, 17), als wäre einzig das ihm Lebensaufgabe und Lebenszweck gewesen, die Menschen dahin zu bringen, daß sie einander lieben. „Welche Fülle von ergreifenden Beweggründen hat der Erlöser uns nicht vor Augen gestellt, um uns zu dieser Liebe zu führen! Er heißt uns alle zum Himmel aufschauen: ‚Denn einer ist Euer Vater, der im Himmel ist' (Matth. 22, 9). Allen, ohne Unterschied der Nation, der Sprachen, der Interessen, legt er dasselbe Gebot auf die Lippen: ‚Vater unser, der du bist in dem Himmel' (Matth. 6, 9). Er versichert sogar, der himmlische Vater mache keinen Unterschied, nicht einmal nach dem Verdienst des Einzelnen, wenn er die Gaben der Natur spendet, er, ‚der seine Sonne über die Guten und Bösen aufgehen läßt, und regnen über Gerechte und Ungerechte' (Matth. 5, 45). Brüder sind wir untereinander, sagt der Heiland, ja er nennt uns seine eigenen Brüder: ‚Ihr alle aber seid Brüder' (Röm. 8, 29). Auf den stärksten Beweggrund, die Liebe zu üben auch gegen jene, welche wir in angeborenem Stolz so leicht verachten, weist er hin, wenn er uns in jedem, auch im Letzten und Ärmsten, die Würde seiner eigenen Person anzuerkennen lehrt: ‚Was immer Ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt Ihr mir getan' (Matth. 25, 40). Und hat er nicht am Ende seines Lebens den Vater flehentlich gebeten, daß alle, so viele an ihn glauben werden, in der Liebe eins seien: ‚wie Du, Vater, in mir und ich in Dir?' (Joh. 17, 21.) Endlich, hat er nicht am Kreuze hängend sein Blut in alle überströmen lassen, so daß wir, gleichsam zusammengefügt und zu einem Leibe verwachsen, uns gegenseitig lieben wie ein Glied das andere am selben Leibe?"

„Aber leider", so fährt der Papst fort, „ganz anders verhalten sich die Menschen unserer Zeit. Niemals hat man vielleicht das Wort Bruderliebe so häufig im Munde geführt als heute; ja man ging so weit, das Evangelium der Liebe, die Predigt des Heilandes und der Kirche zu vergessen und Bruder-

liebe als die große Errungenschaft zu predigen, welche die Bildung unserer Zeit gebracht hat. In Wirklichkeit ist aber niemals weniger Liebe unter den Menschen geübt worden als gerade heute. Der Haß zwischen den verschiedenen Völkerstämmen ist aufs höchste gestiegen; Volk wird von Volk mehr durch Feindschaft getrennt als durch Grenzen geschieden; in ein und derselben Stadt, innerhalb derselben Mauern ist Neid und Mißgunst unter den verschiedenen Klassen der Bürger entbrannt, und im Privatleben ist die Selbstsucht das oberste Gesetz, das alles regelt und beherrscht."

„Ihr seht, ehrwürdige Brüder, wie notwendig es ist, mit allem Eifer dahin zu streben, daß die Liebe Jesu Christi in den Herzen der Menschen wieder zur Herrschaft komme. Wir werden das sicherlich immer vor Augen haben und gleichsam als die Hauptaufgabe Unseres Pontifikates betrachten; aber auch Euch ermahnen Wir, strebet das gleiche mit allen Kräften an. Laßt uns immer wieder in Erinnerung bringen und durch das Beispiel lehren jene Mahnung des hl. Johannes: ‚Lieben wir einander!' (Joh. 3, 23.) Gut sind gewiß und sehr zu empfehlen jene Wohltätigkeitseinrichtungen, an denen unsere Zeit so reich ist; aber nur dann schaffen sie wirklich Nutzen, wenn sie dazu beitragen, wahre Liebe zu Gott und zum Nächsten in den Seelen zu fördern; tun sie das nicht, so sind sie nichts wert, denn ‚wer nicht liebt, bleibt im Tode' (Joh. 3, 14)." [1]

Man hat Benedikt einen Diplomaten genannt. Versteht man darunter einen Mann der benutzten Möglichkeiten, der mit Klugheit seine Ideen in die Tat umzusetzen sich bestrebt, der den rechten Augenblick abwartet, um sein Ziel zu erreichen, so mag das hingehen. Aber es ist nicht richtig, wenn man dabei einen Mann im Auge hat, der kalt berechnend oder gar zum Nachteil seines Gegners seinen Zweck zu erreichen sucht. Das Programm des verstorbenen Papstes war ein sehr einfaches, vielleicht zu einfaches für eine Welt, die durch eine geheime Diplomatie ihre egoistischen Zwecke verfolgte. Wie ein Wort aus einer früheren Zeit erklang in den Ohren der Menschen von heute das Wort des Papstes von der allgemeinen Bruderliebe in Christus. Vielen schien Benedikt ein Träumer und die von ihm erstrebte Welt ein Märchenland. Nicht nur bei Feinden der Kirche, auch innerhalb der Kirche selbst. Erst allmählich dämmerte es in den Köpfen der vom Imperialismus, von Herrschsucht und Kapitalismus angesteckten Menschen, daß es doch noch etwas Höheres gibt als die Macht, ja als das absolute Recht. Und heute,

[1] Acta Apost. Sedis XV 633.

da wir die Folgen jenes furchtbaren Wahnes sehen, der die Welt so lange beherrschte, da sehen auch die Blödesten, wie richtig Benedikt gesehen, und sie sind ihm dankbar, daß er nicht nachgelassen hat, immer wieder auf die Liebe als das Band der Gemeinschaft hingewiesen zu haben.

Man hat einen Gegensatz zwischen Leo XIII., Pius X. und dem verstorbenen Papst konstruieren wollen. Natürlich sind diese drei großen Männer sich nicht in allem gleich gewesen. Im einzelnen mögen auch Gegensätze bestanden haben. Aber im wesentlichen waren sich doch alle drei gleich: dieselben Grundsätze, dieselben Methoden, nur das Gebiet, auf das sie ihre Grundsätze anwandten und auf das sie ihre Energie richteten, war verschieden. Alle drei kannten nichts anderes als die Grundsätze des Evangeliums, die Lehre der Kirche. Aber Leo XIII. lebte in einer Zeit, da der Klassenkampf sich ausbildete. Da war es die ihm von der Vorsehung zugedachte Aufgabe, auf die Grundsätze hinzuweisen, nach denen im Geiste Christi die Glieder eines Volkes sich zueinander stellen sollen. Daher seine großen sozialen Enzykliken. Pius X. gab diese Politik nicht auf. Aber er griff noch tiefer. Nur dann werden die Klassen sich richtig einstellen, wenn der Einzelne die Lehre Christi in sich zur Wahrheit macht. Daher sein Ruf: Instaurare omnia in Christo! Aber trotz der Mahnungen der Päpste verhallte der Ruf in der Wüste unserer Zeit, und was die Stellvertreter Christi vorausgesehen, das traf ein: das Feuer, das in den einzelnen Nationen alles zu verzehren drohte, griff über von Volk zu Volk und entzündete den furchtbaren Weltkrieg. Gerade als dieser ausgebrochen war, kam Benedikt XV. zur Regierung. Es schien, als ob die Welt, in der wir uns zu leben gewöhnt haben, in Trümmer zerfallen wollte. Der allgemeine, hoch aufflackernde Haß schien der modernen Zivilisation, die trotz allem noch auf dem Christentum aufgebaut ist, vernichten zu wollen. Mit tiefstem Weh sah der Stellvertreter Christi das entsetzliche Schauspiel. Was sollte er in dieser furchtbaren Lage tun? Nur eines konnte die Menschheit retten, wenn sie sich wieder besinnt auf die Macht, die die tiefste ist in jedem Menschenherzen und die die Krone der christlichen Tugenden darstellt: die wahre christliche Liebe. Jetzt war nicht die Zeit, dem Beispiele Leos folgend auf die Versöhnung der Klassen hinzuweisen. Diese hatten ja für den Augenblick ihre Gegensätze vergessen. Nicht konnte der Papst wie Pius auf die Heiligung der Einzelnen bedacht sein; im Lärm der Waffen wären seine Worte spurlos verhallt. Nur eines konnte noch wirken, weil es im Herzenskämmerlein jedes Menschen

einen Widerhall finden konnte: der Hinweis auf die Liebe. Was Leo und Pius unter den gleichen Umständen getan haben würden, das tat darum auch Benedikt XV. Und er tat es mit einer Energie und Klugheit, die unsere Bewunderung erregen muß.

Benedikt XV. war überzeugter Pazifist. Aber sein Pazifismus war kein phantastischer; er war entsprossen dem Boden einer gesunden Philosophie und der christlichen Weltauffassung. Indem der Papst die allgemeine Menschenliebe predigte, verwarf er daher den Patriotismus nicht. Im Gegenteil, in der Jungfrau von Orleans hat er den christlichen Patriotismus auf die Altäre erhoben. Dieser ist ja in sich etwas Edles und Schönes und ergibt sich ebenso aus den christlichen Grundsätzen wie die Krone der Tugenden, die Liebe. Er ist das Bewußtsein einer Nation von ihrer historischen und moralischen Individualität, das in den Mitgliedern der Nation gewisse Gefühle der Liebe und Hingabe erweckt und ihnen bestimmte Pflichten auferlegt. Der wahre Patriotismus aber ist weit entfernt von jenem Zerrbild, das gewisse Philosophen und Staatsrechtler aus ihm gemacht, indem sie den Staat zum Gotte erhoben, dem alles sich unterordnen mußte, zum einzigen Gegenstand, zum einzigen Maß und zur einzigen Quelle des Rechtes. Diesen Despotismus der Nationalität, diese absolute Verachtung der Menschheit außerhalb der eigenen Grenzpfähle konnte der Papst nicht billigen. Aber ebensowenig die entgegengesetzte Auffassung, die im Patriotismus ein Vorurteil sieht, das mit dem Fortschritt der Kultur verschwinden wird, die sich die Vaterlandsliebe nur als Haß und Bekämpfung der andern denken kann. Wie der Verstand vom Näherliegenden ausgeht und sich erweitert zum Allgemeinen, so soll auch unsere Liebe bei dem uns Zunächststehenden anfangen. Sie geht aus von uns selbst, erweitert sich, indem sie auf die Eltern und Verwandten, auf die Heimat und das Volk und dann auf die ganze Menschheit übergeht. Kein Gegensatz soll bestehen, sondern Unterordnung und Solidarität. Die eine zugunsten der andern unterdrücken, heißt die natürliche Ordnung unterdrücken. Sie sollen alle sich an demselben Feuer entzünden. Es ist eine Illusion, wenn man sagt, man liebe die ganze Welt, liebt aber nicht sein Vaterland. Der echte Patriotismus muß die Mitte halten zwischen einem fanatischen Exklusivismus und einer verschwommenen Philanthropie. Alle pazifistischen Bestrebungen, die das vergessen, sind eine Verirrung, die dem wahren Pazifismus nur schaden. Von dieser Gefahr hat sich Benedikt ferngehalten.

Es möge hier erwähnt werden, daß Benedikt die bekannten Worte, daß er dem Herzen nach Franzose sei, im Zusammenhang mit der Heiligsprechung der Jungfrau von Orleans gebraucht hat. Diese Worte sind ihm von gewisser Seite sehr übel genommen worden. Ganz mit Unrecht. Die neue Heilige ist dem Papst die Vertreterin des echten, auf christlicher Grundlage begründeten Patriotismus gewesen. Dieser ist aber bei jedem Volke etwas Berechtigtes und Heiliges, wenn er sich innerhalb der rechten Grenzen hält. Vom christlichen Standpunkt ist es eine der höchsten Ehren, die einem Volke zuteil werden kann, wenn eines seiner Kinder auf die Altäre erhoben wird. Diese Ehre war Frankreich zuteil geworden. Als Vater aller Kinder der Kirche freut sich der Papst über diese Ehrung eines seiner Kinder, als wäre sie ihm persönlich zuteil geworden. Nur verrannter Imperialismus kann darin eine Beleidigung anderer Völker sehen.

Es ist ferner zu beachten, daß Benedikt XV. trotz seiner großen Friedensliebe nie in den Fehler derjenigen Pazifisten gefallen ist, die im Krieg unter allen Umständen etwas Unerlaubtes sehen. Unter den menschlichen Bedingungen, wie sie nun einmal sind, ist der Krieg unter gewissen Bedingungen erlaubt. Darum ist er nicht an sich unmoralisch, ebensowenig wie das Militärwesen als solches. Der Krieg ist gewiß die Ursache großer physischer Übel, aber diese müssen erduldet werden, um moralische Übel wieder gutzumachen oder zu verhindern.

Die Friedensliebe des Papstes ruhte auf einer andern Grundlage. Wenn der Krieg auch unter Umständen erlaubt ist, so ist er doch kein Gut in sich. Er ist nur berechtigt als ein Mittel zum Frieden, als ein Weg zur Gerechtigkeit. Würden die Menschen die Gebote Gottes und die Lehren Christi befolgen, so würde der Krieg aus der Welt schwinden. Friede, ewiger Friede ist eines der Ideale, die Christus der Menschheit verkündet hat. Aber leider steht die große Masse der Menschen noch außerhalb der Kirche, und viele, die sich Christen nennen, erfüllen die Gebote der Kirche selbst im privaten Leben nur unvollkommen. Noch weniger gelten die Gebote des Heilandes im internationalen Leben. Hier finden wir bei den Juristen des internationalen Rechtes heute vielfach Anschauungen, die den „Kampf ums Dasein" zur Voraussetzung haben. Der Staat kennt nur ein Gesetz seines Handelns, den eigenen Vorteil.

Diesen Anschauungen gegenüber hat Benedikt XV. der Welt das Ideal Christi wieder in beredten Worten vor Augen gestellt. Die Menschheit ist ihm eine moralische Einheit, an deren idealer Verwirklichung die Kirche

seit den Tagen ihrer Entstehung arbeitet, nicht im Sinne eines verschwommenen Weltbürgertums, sondern durch Heiligung der einzelnen Nationen und ein friedliches Zusammenfinden derselben. Wie sich dieses Zusammenfinden der Völker im einzelnen gestalten soll, das läßt sich heute noch nicht sagen. Darüber hat sich auch der Papst nicht ausgesprochen. Jede voreilige Phantasterei lag seinem praktischen Geiste fern. Aber daß irgendein Weg gefunden werden muß, das war ihm klar. Er glaubte nicht an den Kampf ums Dasein, nicht daran, daß die Welt der Gewalt überantwortet ist. Das fundamentalste Gesetz der Welt ist ihm die Liebe, die geheiligt ist in Christus. Die erhabenste Aufgabe der Staaten ist ihm, das Reich der Liebe auszubreiten und es so möglichst vielen zu ermöglichen, mit relativer Leichtigkeit ihr ewiges Ziel zu erreichen. Was die Friedensliebe Benedikts veranlaßt, seinem ganzen Verhalten in der schrecklichen Zeit des Krieges die Weihe zu geben, das ist ein tief religiöser Gedanke, würdig der hohen Stellung, zu der Gott ihn berufen hatte: Nicht die materielle Macht der Waffen rettet die Menschheit, nicht das irdische Glück nationaler Größe ist das höchste Ziel der Völker, sondern die Liebe Christi, die den Einzelnen und die Völker über das Zeitliche erheben soll.

Benedikt XV. ist dahingegangen. Aber er hat uns eine Erbschaft hinterlassen, deren vollen Reichtum heute noch wenige richtig einschätzen. Wer ruhigen Auges den Lauf der Weltgeschichte betrachtet, der kann sich trotz all der Ereignisse der letzten Vergangenheit und der Gegenwart der Überzeugung nicht verschließen, daß die Menschheit nach einer größeren Einheit strebt, als sie sie früher gekannt hat. Alle diese Bestrebungen, die durch den Krieg und seine Folgen wohl aufgehalten, aber nicht vernichtet worden sind, müssen wir vom Standpunkt der Kirche begrüßen. Aber wir müssen sorgen, daß sie in den rechten Bahnen bleiben und auf gesunder Grundlage sich entwickeln. In den Rundschreiben des verstorbenen Papstes werden wir die Grundsätze finden, die uns dabei behilflich sein können. Das ist der größte Beweis der Dankbarkeit, den wir Benedikt XV. für all das, was er unserem armen Vaterlande getan hat, erweisen können, daß wir in seinem Geiste weiterarbeiten an der Pazifizierung der Welt, damit einmal das Wort des Heilandes zur Wahrheit werde: Friede den Menschen auf Erden!

Heinrich Sierp S. J.

Polemik.

Das Wort Polemik kommt von dem griechischen Pólemos (Krieg, Streit) und bedeutet Streit mit den geistigen Waffen des Wortes oder der Feder. Nachdem wir die Bitterkeiten eines langen Krieges so vielfach verkostet und indem wir jetzt noch immer unter den Bitterkeiten des Nachkrieges so furchtbar leiden, haben die Worte Krieg und Streit einen so üblen Beigeschmack bekommen, daß wir sie am liebsten gar nicht mehr hören möchten. Trotzdem sich diese Stimmung in weiten Kreisen auch auf die Polemik übertragen hat, so ist in andern Kreisen der Kampf der Meinungen über religiöse, politische und soziale Fragen in einer Heftigkeit entbrannt, daß jede Verständigung ausgeschlossen erscheint. Und doch ist die Verständigung eine unabweisbare Notwendigkeit, soll nicht ganz Europa und besonders unser armes Deutschland unaufhaltsam dem Abgrund zueilen. Immer lauter ertönt der Ruf nach den vereinigten Staaten von Europa, immer dringender wird insbesondere ein Zusammenschluß zur Arbeitsgemeinschaft in unserem Vaterlande. Es gilt wirklich hier unsere ganze Kraft einzusetzen und mit aller Macht an der internationalen und nationalen Verständigung zu arbeiten und alles fernzuhalten, was diese Verständigung bedroht, ja unmöglich macht.

Vielleicht durch nichts wird diese Verständigung aber mehr gefährdet als durch die Polemik, die, die Wege der Sittlichkeit verlassend, mit vergifteten Waffen kämpft, die, auf die eigene Unfehlbarkeit bauend, keine andere Meinung gelten läßt, für die keine Wahrheit heilig, keine Lüge und Verdächtigung zu niedrig ist, wenn sie nur damit den Gegner niederschmettern zu können glaubt.

Die Notwendigkeit, die Polemik zu versittlichen, kann nicht bestritten werden, sie ist auch wiederholt anerkannt und betont worden, wurden ja sogar eigene Vereinigungen zu diesem Zwecke gegründet.

Auf protestantischer Seite entstand 1910 die Treuga Dei, ein „Religiöser Bund für sachliche Behandlung kirchlicher Fragen“ mit einem eigenen Organ Treuga Dei. Der Bund entsprang dem „Bestreben, die innerkirchlichen Kämpfe des protestantischen Deutschlands mit dem Geist christ-

licher Sittlichkeit, mit dem Geist der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Liebe zu durchdringen". Treuga Dei will nicht die kirchlichen Kämpfe zum Schweigen bringen, „sondern lediglich darauf dringen, daß sie in einer der hohen, heiligen Sache entsprechenden Art geführt werden, daß um das Sancta sancte gekämpft wird". Im ersten Aufruf, Juni 1910, wird als Hauptzweck angegeben, „Versittlichung kirchlicher Parteikämpfe"[1]. Näher präzisiert der Herausgeber der Treuga Dei, La Roche (Golzow), in der Sonderbeilage Nr. 41/42[2] das Prinzip des Bundes dahin, daß es nicht das Verhalten gegen andere trifft, sondern das innere Verhalten der Seele: „Der Wahrheitsernst ist unser eigentliches Panier! ... Tatsächlich wird freilich die innere Achtung vor der Meinung anderer auch zu einem besseren Verhalten gegen sie führen." In derselben Nr. 41/42 beantwortet auf Einladung des Herausgebers der Benediktiner P. Hartmann Eberl (St. Ottilien) die Frage: „Wie fördern wir den Religionsfrieden?" Er gibt zum Schluß nachdrücklich dem Wunsche Ausdruck, daß sich die protestantischen Lehrer „auch dem Katholizismus gegenüber um ihrer und unserer Sache willen eine Art Quellenstudium in einem katholischen Handbuch zur selbstverständlichen Pflicht werden lassen". Da man auch Luther als einen Vertreter des Treuga Dei-Geistes in Anspruch genommen, zeigt Pastor Becker (Oranienburg) bei höchster Verehrung für Luther, daß seine Kampfesweise dagegen spricht: „Es ist bezeichnend, daß er für seine theologischen Gegner das Wort ‚sich irren' gar nicht zu kennen scheint; er beschuldigt dieselben vielmehr sofort beträchtlich heftiger, indem er schreibt: sie ‚lügen'. — In wie maßloser Weise beurteilt er das Papsttum! ... Nicht selten habe ich auch bei dem Lesen der Streitschriften des Reformators den Eindruck gehabt, daß er aus den Worten des Gegners Folgerungen zieht, die dieser nicht gezogen hat, oder Übertreibungen macht, von denen er sich in Wirklichkeit ferngehalten, um so den Widersacher bloßzustellen und um so erfolgreicher bekämpfen zu können, eine arge Ungerechtigkeit, die gewiß nicht mit den sittlichen Grundsätzen unseres Bundes im Einklang steht."

Ein im größten Stile aufgefaßter Bund entsprang im Jahre 1917 der Not des Krieges zu größerer Einigung, zum inneren Frieden in

---

[1] Treuga Dei-Bewegung von Lizentiat Martin Peisker: Deutsch-Evangelische Zeitung (Juni 1916) 243 ff. Vgl. Forderungen und Bitte der Treuga Dei: Christl. Welt 1921, Nr. 2. Ferner: Joh. La Roche, Ein religiöser Bund zur Veredlung des kirchlichen Parteilebens (Treuga Dei-Schriften Nr. 1), (15 S.) Berlin 1911, Nauck; Chronik der Christl. Welt (30. Oktober 1913) 645.

[2] Februar-April 1918, Druck von Dielmar & Söhne in Langensalza.

Deutschland: der „Reichsausschuß Berlin zur Pflege des inneren Friedens", dem Mitglieder aller Parteien angehörten (Vorsitzender Dr. B. Dernburg, Mitglieder u. a. Dr. Bell, Geheimrat Faßbender usw.). Bei den Beratungen in Berlin wurde durch die Vertreter aller Richtungen das bisherige Wesen der Polemik mit zum Teil recht scharfen Worten verurteilt. Als Wege und Ziele wurden bezeichnet u. a. negativ Ausmerzen des Falschen und Beleidigenden aus Schulbüchern, positiv sich besser verstehen. „Der Ortsausschuß Köln zur Pflege des inneren Friedens" (Vorsitzender Dr. Karl Hoeber) erklärte in einem Aufruf vom 6. Juli 1917 ruhige und sachliche Polemik für eine Zeitnotwendigkeit. In einer großen Werbeversammlung in Köln am 8. Juli 1917 stellte Dr. Hoeber fest, daß die bisherige Polemik leider oft die persönliche Achtung vermissen lasse, die man auch dem Gegner schulde: Wir wollen und erstreben, daß in Rede und Schrift die Form des Kampfes eine anständige, loyale und ritterliche sei. Wir wollen die Gegensätze nicht übertünchen und verwässern. Aber wo immer diese Gegensätze im Kampfe der Geister aufeinanderstoßen, da soll es nicht in gehässiger, beleidigender und verlästernder Form geschehen. Das zersetzende Gift der persönlichen Polemik zerstört die Einheit und den Frieden. In ähnlicher Weise sprachen sich die Vertreter der verschiedenen Richtungen aus, und in der Entschließung erklärte die Versammlung ihren Willen dahin, daß „bei der Erörterung strittiger Fragen in Rede und Schrift die abweichenden Meinungen nicht in einer für den Gegner beleidigenden und gehässigen Form zum Ausdruck gebracht werden" [1].

Alles, was man vor und in dem Kriege für die Notwendigkeit einer Versittlichung der Polemik vorgebracht hat, gilt jetzt nach der furchtbaren Katastrophe nicht doppelt und dreifach, sondern hundertmal mehr. Jede Mithilfe, jeder auch noch so kleine Beitrag muß deshalb willkommen sein.

Die Besserung kann nicht von außen kommen, sie muß der Besserung, der Veredlung des Innern entspringen. Hier hat die Treuga Dei mit Recht eingesetzt, sie verlangt Wahrheitsernst, Veredlung der Seele. Es sei deshalb hier zunächst an einige Mahnungen erinnert, die zur Zeit der

---

[1] Vgl. Köln. Volkszeitung vom 6. und 8. Juli 1917, Nr. 520 u. 523. — Auch der Evangelische Oberkirchenrat mahnt in seinem Erlaß vom 16. Januar 1917 über „die vierte Jahrhundertfeier der Reformation": Für das gesprochene wie für das geschriebene Wort muß aber mit Ernst und Sorgfalt daran festgehalten werden, daß in der Polemik jedes gehässige und verletzende Wort gegen die Volksgenossen anderer Bekenntnisse ausgeschlossen bleiben soll. „Der Tag", 17. November 1917, Nr. 270; Treuga Dei Nr. 36, S. 7.

bittersten Kämpfe ergangen sind und allgemeinen Wert für die Polemik beanspruchen können.

Mit niemand, so mahnt der hl. Ignatius im Jahre 1541, wollen wir rechthaberisch streiten, sondern wo es am Platze ist, mit Liebe unsere Sache vertreten, in der Absicht, die Wahrheit klarzulegen und den Nächsten nicht im Irrtum zu lassen, nicht aber um ihn zu übertrumpfen. Bei der Widerlegung falscher Sätze, so schreibt derselbe am 12. Februar 1556, meide man jeden Schein von Verachtung und zeige eine herzliche Liebe gegen alle[1]. Wollte Ignatius jemand überzeugen, so erzählt P. Nadal, so suchte er vor allem sein Herz zur Liebe gegen ihn zu stimmen; er liebte in ihm seine Tugenden und guten Werke. Auf diese für die Polemik so wichtige Bearbeitung des Herzens, um dasselbe zur Liebe zu stimmen, drang auch P. Faber, der erste Jesuit in Deutschland: Wir dürfen nicht allerlei Verdacht Raum geben, wir müssen ihnen im Herzen alles Gute wünschen und uns gleichsam durch das Band der Liebe mit ihnen vereinen; so werden wir allen übereilten Urteilen entgehen. Willst du jemand gewinnen, so verbinde Eifer mit Liebe, nie darfst du gegen ihn eine Bitterkeit oder Gereiztheit im Innern hegen oder an den Tag legen[2]. In einer Denkschrift über das Vorangehen in Deutschland, die P. Faber am 7. März 1546 dem P. Laynez sandte, heißt es: „An erster Stelle müssen diejenigen, welche den Häretikern nützen wollen, darnach streben, eine große Zuneigung und Liebe zu ihnen zu haben, und sie in Wahrheit lieben, indem sie aus ihrem Geiste alle die Erwägungen entfernen, welche die Achtung gegen sie abzukühlen pflegen.“[3]

Nicht einen äußern Schein von Liebe, sondern Liebe im Herzen verlangte auch P. Laynez, der zweite General der Gesellschaft Jesu. Von ihm hat uns P. Nadal ein schönes Wort aufbewahrt: Steigt in deinem Herzen ein schlimmer Gedanke gegen einen Menschen auf, so sollst du gleich, wie dir der Gedanke zum Bewußtsein kommt, niederknien und ein Gebet für ihn verrichten und nicht eher aufhören, bis der Gedanke verschwunden ist. In dem Streite mit Häretikern wünschte P. Nadal, daß man sich von dem wahren Geiste des Christentums leiten lasse, d. h. von Bescheidenheit, Wahrheitssinn und Geduld. Nie dürften die Protestanten ein Wort von uns hören, das einer als Beleidigung oder Beschimpfung auffassen

[1] O. Karrer, Des hl. Ignatius von Loyola Geistliche Briefe (1922) 67 263.
[2] Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I (1907) 490.
[3] Ebd. I 14.

könnte, die Wahrheiten des Glaubens seien vorzulegen und zu erhärten in aufrichtiger Wahrheitsliebe. Gerade solche, welche die Häresie gegen uns verbittert hat, so mahnte P. Canisius in einer Denkschrift, müssen mit aller Milde und Liebe behandelt werden.... Ferner dürfen die Häretiker nicht alle mit einem Maße gemessen werden; in Deutschland gibt es eine große Menge von solchen, deren Irrtum viel mehr aus Unwissenheit als aus Bosheit herrührt, sie haben einfach das aufgenommen, was sie in der Schule, in der Kirche und in Büchern gelernt haben[1].

Ebenfalls aus den Erfahrungen der Zeit heraus schreibt P. Mercurian als Provinzial von Niederdeutschland am 31. Januar 1563 an Laynez: Praktisch erfahren wir, daß eine Erörterung über Kontroverse, die mit Verurteilungen oder Vorurteilen gegen die Gegner beginnt, selten den Leser günstig stimmt. Notwendig ist ein sachliches Vorgehen mit sachlichen Gründen. Durch die Macht und Klarheit der Wahrheit muß der Schriftsteller überzeugen, dem Gegner eher Mitleid und Schonung entgegenbringen. Wird dann der Schriftsteller als ein Mann ohne Leidenschaft erkannt, dem es einzig und allein um die Wahrheit zu tun ist, so wird er Eindruck machen und Erfolg haben, da Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe leicht Anerkennung und Beifall finden[2].

Der General Aquaviva erließ am 25. August 1608 folgende Weisungen an die deutschen Provinzen: In den lateinischen wie deutschen Büchern soll man sich durchaus mäßigen in betreff der scharfen und verletzenden Worte, noch viel mehr soll man sich der Schmähungen enthalten, denn diese verstoßen durchaus gegen die Würde des Ordensmannes; die Polemik soll geführt werden mit guten und soliden Beweisen, damit die Wahrheit verteidigt und anerkannt werde[3].

Ganz ähnlich wie diese Worte aus längst vergangener Zeit lauten Mahnungen, welche in unsern Tagen in der Not des großen Weltkrieges ergingen. In einem Aufsatze „Die Wahrung und Förderung des konfessionellen Friedens“ fordert Prof. Mausbach für die beiderseitigen Beziehungen nicht allein Duldung, sondern auch Achtung, und nicht allein Achtung, sondern auch „L i e b e d. h. h e r z l i c h e A n e r k e n n u n g a l l e s G u t e n, Einheitsgefühl in Gott und im Berufe zur Gottähnlichkeit und Gottverbindung“. Die bestimmte Ablehnung des fremden Bekenntnisses „verbietet nicht, beim Nebenmenschen ernste L i e b e z u r W a h r h e i t v o r a u s z u s e t z e n und sich der gemeinsamen Wahrheitsgüter zu freuen“. In

---

[1] Ebd. I 491. [2] Ebd. I 683. [3] Ebd. II 2, 354.

der Polemik darf Geist und Inhalt nicht gegen die Wahrheit verstoßen: „Es ist falsche Pietät, unhaltbare Anklagen weiterzuschleppen oder bei der Schilderung und Charakteristik der Konfessionen (und Parteien!) auf der einen Seite nur das Gute, auf der andern nur das Schlechte hervorzukehren.“ Das Ziel aller Polemik kann nur der Friede sein. „Es ist ein Gebot der natürlichen und christlichen Moral, bei jedem Menschen die ehrliche Überzeugung und den guten Willen so lange anzunehmen, bis das Gegenteil erwiesen ist.“ In den Beziehungen der Menschen und Völker besonders in der Polemik gegeneinander ist „das Schwierigste die gerechte Beurteilung eines Gegners, wider den sich Leidenschaft und Interesse empören“. Der Geist muß freigehalten werden. „Machen wir uns diese feinste und vornehmste Art der Liebe zu eigen, daß wir auch im Denken jede ungerechte Antipathie, jedes hartnäckige Vorurteil bekämpfen.“[1]

Nichts verbittert die Polemik mehr und bringt sie um alle Frucht als die Wiederholung haltloser irrtümlicher Behauptungen oder unerwiesener Beschuldigungen. Was wird da nicht fortgesetzt gefehlt, besonders in den konfessionellen Kämpfen. Wie lange hat man beispielsweise auf katholischer Seite über Luther Dinge behauptet, die ganz haltlos sind, bis dann Paulus und Grisar mit einer ganzen Reihe von diesen Legenden und Fabeln endgültig aufgeräumt haben. Zuweilen werden auch auf katholischer Seite Sätze als katholische Lehre hingestellt, die keine katholische Lehre sind, oder Dinge zu verteidigen gesucht, die sich nicht aufrecht erhalten lassen, so z. B. die scharfe und schroffe Behauptung des französischen Prälaten Cadène von den gesegneten Flammen des Scheiterhaufens.

Und erst auf protestantischer Seite! Nicht allein in populären Büchern, sondern auch in hochgelehrten Werken werden der katholischen Kirche Dinge zur Last gelegt, die durchaus unwahr sind, und Lehren zugeschrieben, die die Kirche nie gelehrt hat. Besonders verheerend und vergiftend wirken die unzähligen Biblischen Geschichten, Konfirmandenbücher und andere Schulbücher, die in protestantischen oder gemischten Schulen mit Approbation deutscher Regierungen seit vielen Jahren gebraucht werden. Bei den meisten Verfassern solcher Schulbücher führt nicht böser Wille die Feder, sondern eine geradezu entsetzliche Unwissenheit in katholischen Dingen.

Jeder katholische Katechismus hätte sie eines Besseren belehren können, aber man schöpft nur aus protestantischen Quellen. „Und doch verdient

[1] Bei Friedrich Thimme, Vom innern Frieden des deutschen Volkes I (Leipzig 1916) 144—154.

keine Methode", so betont der hl. Augustinus und mit ihm die ganze moderne Kritik, „mehr den Vorwurf der Willkürlichkeit und Verwegenheit, als diejenige, welche die Meinung eines Buches bei denen erfragt, welche dem Verfasser dieses Buches feindlich gegenüberstehen."[1] Über diese Kritiklosigkeit klagen alle Konvertiten. Ludwig Clarus (Volk) z. B. betont in seinen Wanderungen (II 3 f.): „Wenn ein Protestant die Religion der Hindus oder die Lehren Zoroasters studieren will, umgibt er sich mit einem Apparat von Gelehrsamkeit und der Fülle alles zugänglichen Materials. . . . Eine ähnliche Gewissenhaftigkeit vermissen wir aber gewöhnlich, wenn ein Protestant über Katholisches räsoniert, ja selbst auch dann, wenn er es unternimmt, darüber in Veröffentlichungen sich vorzuführen. Seine Forschungen beschränkt er in der Regel auf das, was andere Protestanten über den Gegenstand geschrieben haben."

Vor kurzem hat der Apostolische Vikar von Schweden, Msgr. Bitter, in einer Eingabe an die schwedische Regierung darauf hingewiesen, daß viele schwedische Schulbücher über die katholische Kirche Dinge behaupteten, die erwiesenermaßen unwahr, somit für die Kirche beleidigend seien und auf den Frieden und das Verstehen der Konfessionen vergiftend einwirkten. Er schlägt die Einsetzung einer gemischten Kommission vor, die eine Überprüfung der betreffenden Schulbücher vornehmen und alle wissenschaftlich unhaltbaren Behauptungen bezeichnen solle.

Eine solche Kommission täte auch in Deutschland sehr not. Es liegt im Interesse der Konfessionen, ihren Anhängern keine unwahren Lehren mit auf den Lebensweg zu geben, die sich später als solche erweisen können und dann das Vertrauen zur Konfession, die solche Dinge gelehrt, erschüttern müssen; es liegt zudem im Interesse des konfessionellen Friedens und der nationalen Eintracht, nicht das gegenseitige Verstehen und das nationale Zusammenarbeiten zu gefährden und zu erschweren. Ganz besonders bedürfen die zahlreichen Konfirmandenbüchlein einer Überprüfung durch eine gemischte Kommission. Auch von protestantischer Seite wird ja zugegeben, daß der Konfirmandenunterricht noch „im Rüstzeuge alter Polemik einherschreitet"[2]. Der Kirchenrat Schiller (Nürnberg) fordert direkt, die Schul- und Lehrbücher unserer Kinder darauf anzusehen, ob alles vor der Wahrheit bestehen kann. Wie oft liegt hier der Keim zu späterer Unverträglichkeit[3].

---

[1] De utilit. credendi c. 6: Migne, P. l. 42, 74.

[2] Evangelische Freiheit 1908, 491. [3] Türmer (Dezember 1917) 344.

Wie wahr diese Bemerkung ist, dafür nur ein Beispiel. Vor mir liegt: „Konfirmanden-Büchlein Christus, die Kirche und du! Von Lizentiat Dr. Julius Boehmer, Pfarrer in Eisleben (68 S., Leipzig 1916, Krüger und Comp.)“. Der positiv christliche Teil des Katechismus ist wirklich schön und erbaulich, aber der Abschnitt „Kirchengeschichte“ enthält u. a. folgende Sätze: „Die letzten Päpste vor der Reformation waren ganz verworfene Menschen und offenkundige Verbrecher.“ „Die Jesuiten rotteten mit List und Gewalt das Evangelium aus. Sie folgten dem teuflischen Grundsatz, der Zweck heiligt die Mittel.“ Das Schlimmste ist der Anhang S. 60 über die katholische Kirche. In ihr gilt allein der Papst. Er lehrt, nur wer ihm untertan, könne mit seiner Hilfe selig werden, und nur der Papst darf die Bibel auslegen. Er stellt aber seine Lehren höher als die Bibel; daher „Maria-Anbetung“ usw., also alles Dinge aus dem Ungarischen Fluchformular![1]

Wir zweifeln nun keinen Augenblick, daß der gelehrte Verfasser diese unwahren Behauptungen glaubt und gutgläubig lehrt — er hat eben, trotzdem er Doktor der Theologie ist, nicht die katholischen Quellen zu Rate gezogen, sondern seinen protestantischen Büchern vertraut — aber wie müssen solche greuliche Dinge die Herzen der Kinder vergiften und gegen ihre katholischen Mitbürger und insbesondere gegen die teuflischen Jesuiten verbittern! Eine Revision solcher Büchlein durch eine gemischte Kommission wäre deshalb ein geradezu schreiendes Bedürfnis.

Diese oder eine zweite gemischte Kommission könnte auch dem Wunsche entsprechen, den Prof. Rade geäußert hat: Weshalb soll es nicht irgendwo eine Instanz geben, bei der die Konfessionen jederzeit Beschwerden und Wünsche vorbringen können? „Muß es so bleiben wie heute, daß jeder konfessionelle Mißstand erst tausendmal empfunden und beklagt und breitgetreten wird, ehe irgend Abhilfe auch nur zu erhoffen ist? Daß überhaupt keine Abhilfe zu erreichen ist außer auf Kriegspfaden? Ist das würdig? Ist das christlich?“[2]

Ein in Kontroverse und Polemik sehr erfahrener englischer Schriftsteller empfiehlt speziell für die konfessionelle Polemik: Wir müssen genau darauf achten, daß jede Tatsache, die wir anführen, durchaus feststeht, daß unsere Beweisführung gesund, logisch, frei von jeder Täuschung ist, daß wir nichts übertreiben, daß die ganze Behandlung durchaus genau und unwiderleglich

[1] Vgl. Duhr, Jesuitenfabeln[4] (1904) 116 ff.

[2] Protestantismus und Katholizismus im neuen Deutschland, bei Fr. Thimme, Vom innern Frieden des deutschen Volkes I 139 f.

ist. Diese rigorose Genauigkeit muß sich dann verbinden mit einer vollkommenen Höflichkeit gegen unsere Gegner. Er warnt dringend vor den häufig vorkommenden Fehlern, z. B. sich zu persönlichen Beleidigungen hinreißen zu lassen, andere Bekenntnisse lächerlich zu machen, sich in Übertreibungen zu ergehen durch Überschätzung der eigenen und Unterschätzung der gegnerischen Position, unvernünftige Empfindlichkeit an den Tag zu legen und über Kleinigkeiten zu streiten, wo ein ruhiges Wort der Erklärung oder eine gütige Ablehnung alles erreicht hätte. Eingehend spricht er über die Worte Lüge und Lügner, die meist gar nicht am Platze, da es sich ja um einen Irrtum im guten Glauben handelt. Durch die Worte Lüge und Lügner wird die Sachlichkeit verlassen und der persönliche Angriff begonnen. Aus Höflichkeit müssen wir stets voraussetzen, daß der Gegner im guten Glauben ist und wirklich glaubt, was er sagt[1].

Bei der konfessionellen Polemik könnten vielleicht auch wohl gerade jetzt die Pfade mehr beschritten werden, die der um den konfessionellen Frieden hochverdiente Augsburger Domprediger Max Steigenberger gewiesen hat. In dem Buche „Ein Wort des Friedens für Protestanten und Katholiken, Augsburg 1896" schreibt er: „Wenn zwischen streitenden Parteien Friede geschlossen werden soll, so ist es wohl kaum die beste Art, das Wohlwollen des Gegners zu gewinnen, wenn in erster Linie der Beweis des Unrechtes seitens des **Gegners** angetreten und der Irrtum in die Welt hinausposaunt wird. Sondern davon wird auszugehen sein, was beide Einheitliches an sich tragen. Nicht beim **eigenen** Gerechtigkeitsgefühl, sondern beim Gerechtigkeitsgefühl des Gegners ist die Sache anzufassen, und dem Bedürfnis **seines** Herzens ist entgegenzukommen." Also vor allem den Gegner zum **Freund** zu machen suchen! In dieser Absicht gibt Steigenberger Fehler und Mängel auf der eigenen Seite zu und kehrt in ausführlicher Schilderung all das Gute, das christlich Schöne und Erbauliche hervor, das sich z. B. in protestantischen Familien, bei Vater, Mutter und Kindern findet. „Welch eine Summe von Edelsinn findet sich nicht auch in den Reihen von Nichtkatholiken? Soll ich denn das nicht anerkennen? Oder soll ich ihr Gutes wie das von Abtrünnigen ablehnen? Die Merkmale des Abtrünnigen, bewußte Hartnäckigkeit, treffen in unseren Tagen bei Millionen nicht zu. Er erinnert an das Wort eines Anglikaners: „Ihr seid keine Abtrünnigen! Denn ihr seid es nicht, die von der Kirche ab-

---

[1] The Examiner (Bombay, November-Dezember 1921) 473 493 503; vgl. Januar-Februar 1920.

gefallen, sondern ihr seid nur solche, welche in gutem Glauben das angenommen und festhalten, was sie von ihren Vätern gehört und ererbt haben; es wird nur die Frage sein, ob ihr die Wahrheit suchet oder nicht." [1] Dann setzt Steigenberger eingehend einige Lehren der katholischen Kirche auseinander. In einer späteren Schrift betont er besonders das den verschiedenen christlichen Konfessionen Gemeinsame: „Wenn wir mit Gottes Hilfe einmal gefunden und zugestanden haben, worin alle Eins sind, die Christum als den Sohn Gottes anerkennen, wenn wir etwas gefunden haben, von dem wir laut und offen sagen können: ‚Ja, das ist's, was wir gemeinsam hassen, und das ist's, was wir gemeinsam lieben wollen' — dann dürfen wir glauben, den Boden gefunden zu haben, auf dem zwar nicht sogleich der Friede da sein wird, aber doch ein gangbarer Weg zum Frieden." [2]

In jedem Fall kann die Polemik, die in diesem Geiste geführt wird, nur gewinnen, sie wird wahrhaft versittlicht.

Was von der Polemik mit Andersgläubigen gesagt worden, gilt natürlich noch mehr von der Polemik der Katholiken untereinander. Hier muß noch dringender die Forderung von Wahrheit und Liebe erhoben werden. Sind wir doch Kinder desselben Vaters und derselben Mutter, der Kirche, nehmen wir ja am selben Liebesmahl teil und streben wir nach demselben Ziel: Brüder, Geschwister derselben Familie müssen ihre Meinungsverschiedenheiten im Geiste der Liebe austragen.

Meinungsverschiedenheiten unter den Katholiken gibt es ja viele: auf außer- und innerpolitischem, sozialem — selbst auf dem religiösen Gebiet. Das ist nicht schlimm. Schlimm aber ist es, wenn diese Meinungsverschiedenheiten zu verbitterter und gehässiger Polemik führen.

Auf nationalem Gebiete muß doch ganz besonders für Katholiken gelten: Jeder Nation das Ihrige, Boden, Sitte, Sprache, Literatur. Wie jeder Mensch und jede Familie ihre Rechte hat, so auch jede Nation. Wie die ungerechte Überhebung des Einzelmenschen und der Einzelfamilie verwerflich ist und schließlich ins Verderben führt, so auch die ungerechte Überhebung der einen Nation über die andere. Keine Nation darf dem Wahn huldigen, als sei sie von Gott besonders berufen, um sich über andere Nationen zu überheben und dieselben zu vergewaltigen. Die katho-

---

[1] Ein Wort des Friedens S. 2—9.

[2] Was wir gemeinsam hassen, was wir gemeinsam lieben wollen (Missionsverlag St. Ottilien [Oberb.] 1915) 2. Vgl. Die Friedensbrücke für getrennte Christen. Augsburg 1912.

lische Kirche hat grundsätzlich die Rechte jeder Nation vertreten und soweit möglich diese Rechte geschützt. In der Polemik von Katholiken verschiedener Nationalität muß dieser Standpunkt festgehalten werden: das fordert die Wahrheit, das Recht und insbesondere die gemeinsame Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. Die katholische Kirche predigt als Grundlehre ihres Stifters die Liebe und zwar die Liebe auf allen Gebieten und in allen Beziehungen, auch in der Polemik. Es entspricht nicht der katholischen Lehre, unter dem gleißenden Deckmantel der verletzten Gerechtigkeit die Liebe außer acht zu lassen oder gar mit Füßen zu treten. Diese Liebe muß wie in der Sache so auch in der Form gewahrt werden. Wenn Katholiken, sogar Geistliche und Ordensleute, ihre katholischen Brüder einer andern Nation nur als schmutzige Tiere zu kennen scheinen und sie so benennen, so hören sie auf, wenigstens in dieser Beziehung dem Geiste der Kirche zu entsprechen. Wie die Katholiken in Deutschland stets gegen die ungerechte Germanisierung und das Verbot der polnischen Muttersprache aufgetreten sind, so werden auch die polnischen und französischen Katholiken eine ungerechte Polonisierung oder Französierung nicht verteidigen können.

Viele unnötige Polemik unter den Katholiken fördert der Anschluß an die eine oder andere politische Partei zu Tage. Es ist klar, daß es jedem Katholiken freisteht, sich einer beliebigen politischen Partei anzuschließen, falls deren Grundsätze und Tätigkeit nicht im Widerspruch mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre stehen. Bei der Polemik über die eine oder andere Partei darf für den konsequenten Katholiken in erster Linie nur die Frage entscheidend sein: Was hat die betreffende Partei bisher grundsätzlich und tatsächlich für meine höchsten Güter getan? Was für den Schutz meiner religiösen Überzeugung, für den Schutz der katholischen Familie und der katholischen Schule, für die Gleichberechtigung der Katholiken im öffentlichen Leben, für die volle Freiheit der katholischen Kirche, ihrer Organe, all ihrer Lebensäußerungen? Interessen des Standes, der Familie, der Person, des Geschäftes können für den konsequenten Katholiken bei dem Anschluß an eine politische Partei erst in zweiter und dritter Linie entscheidend sein, da das höhere Interesse stets den Vorzug vor dem weniger hohen verlangt. Die Polemik würde den richtigen Weg verlassen, wenn sie eine Partei bekämpfen wollte, die zwar das meiste für die höchsten Interessen grundsätzlich und tatsächlich geleistet, die aber persönlichen Ansichten, Neigungen und Interessen des Polemikers auf politischem oder wirtschaftlichem Gebiete weniger entspricht.

Auf innerpolitischem Gebiet haben wir ferner die Gegensätze und Meinungsverschiedenheiten über die frühere und jetzige Staatsform: die einen neigen mehr zur Monarchie, die andern mehr zum Freistaat; die einen sehen nicht allein in dem gewaltsamen Umsturz Teufelswerk, sondern geben denselben Titel der bestehenden Staatsform, die andern sagen, daß sie den gewaltsamen Umsturz verurteilen, aber die einmal vorhandene und von der Mehrheit des Volkes gebilligte Staatsform nicht als Teufelswerk betrachten können.

Die Polemik über diese verschiedenen Auffassungen hat wiederum in der Sache an der Wahrheit, in der Form an der Liebe festzuhalten. Vor allem dürfen hier nicht Sätze als katholische Dogmen hingestellt werden, die keine Dogmen sind. Es gibt kein katholisches Dogma, das lautet: Die Monarchie ist die beste Staatsform, die Republik ist Teufelswerk. Wenn ein Katholik aus vielen Gründen noch so begeistert für die Monarchie und für deren Wiederherstellung kämpft, so verletzt er die erste Pflicht der Polemik, die Wahrheit, wenn er sich dafür auf die katholische Lehre beruft. Eine solche Lehre hat es n i e gegeben und gibt es nicht. Die Kirche hat stets an dem Paulinischen Wort festgehalten, jede bestehende Gewalt ist von Gott, d. h. jede faktisch bestehende Autorität ist als Autorität zu respektieren. Diejenigen Katholiken, die behaupten, die Monarchie ist die einzige berechtigte und vernünftige Staatsform, und diesen Satz als katholische Lehre ausgeben, führen dadurch andere, die die katholische Lehre nicht kennen, in Irrtum und können unter Umständen Anlaß zu bitterer Feindschaft gegen die Kirche, ja zu schwerer Verfolgung derselben geben. Jeder Katholik hat das Recht, überzeugter Anhänger der Monarchie zu sein und mit allen erlaubten Mitteln deren Wiederherstellung anzustreben. Jeder Katholik hat das Recht, überzeugter Anhänger der Republik zu sein und mit allen erlaubten Mitteln deren Aufrechthaltung zu fördern. Aber kein Katholik hat das Recht, auf den gewaltsamen Sturz der bestehenden Staatsform hinzuarbeiten weder durch die Anwendung vergifteter geistiger Waffen noch durch materielle Gewalt. Aus dem Unrecht der gewaltsamen Zertrümmerung der Monarchie folgt noch lange nicht das Recht des gewaltsamen Umsturzes der bestehenden Republik. Das Unrecht einer Mordtat gibt nie das Recht zu neuer Mordtat.

Die Wahrheit wird ferner verletzt, wenn der bestehenden Staatsform Dinge zur Last gelegt werden, für die sie keine Verantwortung trägt, da viele Mißstände das Resultat von Vorgängen sind, deren Verhinderung gar nicht in ihrer Macht stand. Zugleich mit der Wahrheit muß dann noch die

Liebe leiden, wenn katholischen Männern, die sich redlich bemühen, in dem schrecklichen Elend zu retten, was zu retten ist, Charakter und Ehrlichkeit abgesprochen wird. Alles dies müßte von der katholischen Polemik fern bleiben.

Wie auf innerpolitischem Gebiete begegnen wir auch in den wirtschaftlichen Fragen scharfer Polemik unter Katholiken. Es sind da die Gegensätze Stadt und Land, reich und arm, Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die vielfach entzweiend und erbitternd wirken. Auch hier vor allem Wahrheit und Gerechtigkeit, auch wenn sie mir nicht immer paßt. Früher war der Arbeitgeber obenauf, jetzt will es vielfach scheinen, als ob die Arbeitnehmer eine Gewaltherrschaft über die Arbeitgeber und die ganze Gesellschaft aufrichten wollten. Für die Katholiken sind die Grundlinien in den katholischen Lehren von der Gleichberechtigung aller Menschen, dem gerechten Lohn, dem Eigentumsrecht, dem Gesetz der Liebe klar vorgezeichnet. Leo XIII. hat dies im einzelnen in seinen sozialen Rundschreiben entwickelt. Der Arbeitgeber ist kein unumschränkter Despot und der Arbeitnehmer hat wie seine Rechte auch seine Pflichten, besonders auch der Allgemeinheit gegenüber. Bei den Erörterungen im einzelnen müßte alles Persönliche ausgeschaltet und eine wahrhaft katholische Liebe gewahrt und geübt werden.

Weil die katholische Lehre so scharf umrissen ist, sollte man auf diesem Gebiete erbitterte Polemik für ausgeschlossen halten. Und doch wieviele und harte Kämpfe haben die einzelnen Schulen über Auffassung und Ausdehnung verschiedener Lehrsätze geführt und wie vielfacher Polemik müssen wir noch heute begegnen! Hier hat nun sehr geschadet und schadet immer noch, daß man nicht nur die eigene Auffassung, wozu man das Recht hat, verteidigt, sondern leider manchmal nur zu geneigt ist, der gegnerischen Auffassung die Rechtgläubigkeit abzusprechen, ja den Träger dieser Auffassung unter die Ketzer oder doch wenigstens unter die Wankenden, Halbkatholischen, Liberalen usw. einzureihen. Die Sucht, alles schwärzer zu sehen als es ist, hinter jeder der eigenen Schulmeinung entgegengesetzten Meinung Mangel an Rechtgläubigkeit zu wittern, nicht genehme Äußerungen und Schriften zu verketzern und zu denunzieren, ist kein Zeichen von geistiger Gesundheit, noch weniger von wahrhaft katholischer Liebe. Der hl. Ignatius, der von dieser Sucht manches zu leiden gehabt, besonders für seine Exerzitien, stellte deshalb an die Spitze des Exerzitienbuches den Satz: Jeder fromme Christ muß geneigt sein, die Aufstellung eines andern eher gut auszulegen als zu verdammen; kann er diese Meinung nicht billigen, möge er erforschen, wie der betreffende sie versteht, und erst

wenn sich dann eine Unrichtigkeit ergibt, dann möge er ihn in Liebe eines Besseren belehren. — Das ist wahrhaft katholische Polemik.

Noch ein Wort über die Polemik auf der Kanzel. Im allgemeinen gehört Polemik nicht in das Gotteshaus. Es können aber Fälle eintreten, wo durch Reden und Schriften die Köpfe so verwirrt werden, daß eine Widerlegung der Einwürfe sich als notwendig erweist. Aber wenn irgendwo, so muß auf der Kanzel diese Widerlegung sachlich bleiben und darf nie persönlich werden. Die Gegner sollten nicht direkt angegriffen, noch weniger dürfen sie verhöhnt und geschmäht werden. Am besten wäre es, die Gegner auch nicht einmal mit ihrem Parteinamen zu nennen. In einer Konferenz erzählte ein erfahrener Missionar über seine diesbezüglichen Erfahrungen folgendes: Wenn ich bei Predigten in Arbeiterdistrikten die Sozialdemokraten mit Namen nannte und sie direkt bekämpfte, wurde es unten in der Kirche unruhig und ein Teil der Zuhörer verließ unwillig die Kirche; wenn ich aber unter denselben Verhältnissen die in Betracht kommenden Wahrheiten über Eigentum, Arbeit, Familie usw. positiv erhärtete, besonders deren Nutzen, Würde und Schönheit zeigte, blieb alles ruhig und niemand verließ die Kirche. Also! Nebenbei gesagt begegnet man hier zuweilen dem Fehler, jeden Sozialdemokraten für einen schlechten Menschen zu halten und auszurufen, ähnlich wie viele Sozialdemokraten unlogisch und ungerecht jeden Priester für einen schlechten Pfaffen verschreien.

Zusammenfassend: Der entsetzliche Weltkrieg hat eine furchtbare Kluft zwischen den Nationen aufgerissen, der Sturz altehrwürdiger Einrichtungen und Traditionen hat Zerrissenheit und Verwirrung auch in die Reihen der Volksgenossen und Glaubensgenossen getragen, fast unversöhnliche Gegensätze stehen sich allenthalben gegenüber, Völkerwohl und Vaterland vor einem Abgrund, die Fundamente der Sittlichkeit und Religion scheinen allenthalben zu wanken und einzustürzen. Diese Schicksalsgemeinschaft der Völker und Volksgenossen verlangt Arbeitsgemeinschaft, die Arbeitsgemeinschaft fordert mit gebieterischer Notwendigkeit gegenseitiges Ertragen und Verstehen nicht auf einem, sondern auf allen Gebieten. Deshalb fort mit jeder vergifteten und vergiftenden Polemik! Jeder an seinem Posten sollte als Leitstern die Worte erwählen, mit denen ein großer Theolog des 17. Jahrhunderts das Vorwort eines seiner Werke beschließt: Vincat veritas, vigeat caritas! Wahrheit und Liebe mögen als zwei Sonnen die Pfade meiner Polemik beleuchten und erwärmen! Dann wird unsere Polemik sachlich, ritterlich, christlich, wahrhaft versittlicht werden.

Bernhard Duhr S. J.

Versprechungen und Leistungen des Okkultismus.

I. Unvorsichtige Verheißungen.

1. Der Okkultismus kargt nicht mit seinen Versprechungen für jene, die sich bereit zeigen, seine Schulung durchzumachen, die vorgezeichneten körperlichen und geistigen Übungen treu zu halten, der Aszese in seinem Sinne obzuliegen. Sie werden emporsteigen vom Lehrling zum Gehilfen und Gesellen, und von diesem zum Meister. Jahre werden darüber vergehen, ehe die nötige sittliche Reife erlangt ist, die zu den höheren magischen Fähigkeiten des Meisters führt. Aber schon auf dem Wege dahin werden nach der Verheißung des Okkultismus kostbare Gaben zu teil. Bereits die leichten Übungen, die der Lehrling vornehmen muß, führen zur Gedankenbeherrschung, zum bezwingenden Einfluß auf andere durch zentralen odischen Blick, geben dem Willen jene Kraft, die alle seine Wünsche gelingen läßt. Der Geselle oder Gehilfe (Chela) bringt es aber auch zur Telepathie, zum Hellsehen und Hellhören des Entfernten und Zukünftigen, zur Psychometrie oder Rückschau in entfernte Zeiten durch Erkenntnis all dessen, was mit einem Gegenstande in irgenwelcher Beziehung steht. Er erhält heilmagnetische Kraft, die Gewalt, seinen Astralkörper willkürlich hinauszusenden, den Lebensodem des Universums und die tattwischen Kräfte oder die Prinzipien der Welt, die Weltseele zu beherrschen. Der Meister endlich liest die Vergangenheit und die fremden Gedanken im Astrallicht; er versteht die Stoffe zu verwandeln, kann frei in der Luft schweben, wie ein Kork auf dem Wasser schwimmen, seinen physischen Leib an fremde Orte versetzen; er ist unverwundbar geworden usw.

Woher diese phantasiereichen Verheißungen? Stehen die angepriesenen Mittel in irgendwelchem Verhältnis zu den Versprechen? Sind diese überhaupt erreichbare Dinge oder sind es Truggebilde?

2. Die okkultistischen Verheißungen stammen aus Indien. Sie finden sich in den Sutras des Patanjali[1], in dem Abschnitt, der die Yogatheorie

[1] Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2. Abt. 345 ff., 3. Abt. 511 ff. 530 ff.

oder die Übung darstellt, durch die der Mensch auf abgekürztem Weg, ohne die endlose Reihe von Verkörperungen durchleben zu müssen, zur Vereinigung mit dem die Welt erfüllenden Brahman, dem Allsein gelangen könne. Es ist der Weg der Unterdrückung aller Funktionen des Bewußtseins durch Entsagung und Übung. Diesem Weg gelten die großartigen Verheißungen, die wir eben aus den Okkultisten unserer Tage vernahmen, und die sich sachlich bei Patanjali finden. Einiges, was man der heutigen Welt vorenthält, zeigt uns von vornherein, welchen Wert wir solchen Verheißungen beilegen dürfen: „Die Frucht der Yoga ist nach drei Monaten das Wissen, nach vieren das Schauen der Götter, nach fünfen ihre Stärke und nach sechsen Absolutheit.“ [1] Man erlangt auch übermenschliche Kräfte, z. B. Kräfte eines Elefanten durch Konzentration auf den Elefanten usw.

Die Yogalehre verlangt an erster Stelle Zucht und Selbstzucht. Man darf dem andern nichts stehlen, muß wahrhaftig, keusch und arm sein. Selbstzucht umfaßt Reinheit, Genügsamkeit, Aszese, Studium und Gottergebenheit. Hiezu gesellen sich nun als weitere Mittel: Sitzen am rechten Ort und in rechter Körperhaltung, Regelung des Atems, Einziehung der Sinnes- und Tatorgane, Festhaltung der Aufmerksamkeit, Meditation und Absorption, d. h. völliges Einswerden mit dem Gegenstande der Betrachtung. Alle diese Mittel hat der Okkultismus sich zu eigen gemacht. Doch verzichtet er darauf, die achtzig und mehr Arten des Sitzens dem Europäer anzuempfehlen, und begnügt sich für die Not mit der Forderung der gewöhnlichen orientalischen Sitzweise. Gar nicht so einfach gestalten sich aber die Atemübungen [2], besonders die Erlernung des psychischen Atems in seiner Verbindung mit der Beherrschung der Tattwas oder der Weltseele. Denn nicht nur ist es nach der Meinung des Okkultismus von allergrößter Wichtigkeit, ja zur bestimmten Zeit durch das rechte und zu anderer Zeit durch das linke Nasenloch ein- und auszuatmen, um in die richtige Beziehung zu den magnetischen Kräften der Sonne und des Mondes zu kommen, um sie an sich zu ziehen. Man muß auch eurhythmisch atmen, indem man den Atem nach dem Pulse richtet, und man muß das persönliche Tattwa, die Eigenschwingung, der alle 24 Minuten wechselnden Schwingung des Alls, dem universalen Tattwa anzupassen verstehen. Denn vom Tattwa, das bei der Entschließung und beim Beginn der Handlung herrscht, hängt das Gelingen und der glückliche Ausgang ab.

---

[1] Vgl. Deussen a. a. O. I, 2. Abt. 353.

[2] In Städten, in denen Theosophie und Okkultismus Anhänger finden, werden Kurse im eurhythmischen Atmen abgehalten. Es besteht die nicht zu verachtende Gefahr, daß unter dem Vorwand der nötigen Kontrolle über alle einzelnen Körpermuskeln, sich diese zu eigentlichen gemeinsamen Nacktübungen ausgestalten, bei denen im Interesse „sittlicher Abhärtung und Stärkung“ auf Trennung nach Geschlechtern im Prinzip verzichtet wird.

Diese so sonderbar anmutenden Forderungen und Übungen mit ihrer Zeitvergeudung, die weit über alles hinausgehen, was der körperlichen und seelischen Gesundheit dienen kann, werden uns etwas verständlicher, wenn wir an die pantheistischen Lehren von der Allbelebung durch die Weltseele, vom göttlichen über alle Welt sich ausdehnenden Allwesen denken und von der Vereinigung des Menschen mit ihm und dem Aufgehen in ihm. Aber selbst unter dieser Voraussetzung braucht es eine orientalische Phantasie, um zu meinen, man könne einen geträumten Lebensodem der Allnatur durch den Atem aufnehmen und willkürlich in alle Organe leiten, von der Zirbeldrüse bis zur Zehe, oder man sei imstande, eine Weltseele zu beherrschen. Und noch eine stärkere Phantasie braucht es, um von der Beherrschung dieses eingebildeten Pranas und dieser erträumten Weltseele mit ihren Äther-, Luft-, Feuer-, Erde- und Wasserprinzipien, das Gelingen aller seiner Pläne und Arbeiten, das Verschontbleiben von Ansteckung und Seuche, von Krankheit und Alter, ja den Einblick in die Herzen der Menschen zu erlangen.

Gott der Herr hat unsere Geschicke nicht blinden und mit eiserner Notwendigkeit wirkenden Naturkräften überantwortet, und so kann es für den ruhig denkenden Menschen und vor allem für den gläubigen Katholiken nicht zweifelhaft sein, daß es auch abgesehen von den pantheistischen Albernheiten, die mit der okkultistischen Atem- und Tattwaregulierung verbunden sind, zum verwerflichen Aberglauben gehört, darauf zu achten, ob eine Handlung im Zeichen des Saturn, des Jupiter oder Merkur beginne und ob das Weltall und wir eben in „Tejas“ oder „Prithvi“, in „Vayu“ oder gar „Agasha“ schwingen, auch wenn es so etwas überhaupt gäbe. Die geistigen Mittel der okkultistischen Schulung, Betrachtung, Einstellung der Aufmerksamkeit, Versenkung, sind in sich vernünftig und könnten in richtigem Maße angewandt und auf Höheres gerichtet, dazu dienen, den Menschen zu veredeln, zur sittlichen Vervollkommnung und näher zu Gott zu führen. So haben sie ihren Platz im christlichen Streben nach Vollkommenheit. Aber auch sie schaffen keine neuen Fähigkeiten, sondern vervollkommnen bloß die schon vorhandenen und sozusagen jedem katholischen Kinde vertrauten Fähigkeiten. Zum rein seelischen Verkehr mit andern führen sie aus sich niemals, und noch weniger zur Erkenntnis des Fernliegenden und Verborgenen, oder gar zur Erkenntnis fremder Herzensgeheimnisse. Solche Gabe seinen Dienern zum Besten anderer oder ihres eigenen Wohles mitzuteilen, hat Gott der Herr sich vorbehalten, und er gibt sie in dem Maße und für die Zeit, die er für gut hält.

Beim Okkultismus aber tritt die Betrachtung in den Dienst des Pantheismus und dreht sich um pantheistische Sprüche. Die Willenskonzentration geht auf die Erlangung okkulter Fähigkeiten, und die Versenkung

soll zur Vereinigung mit dem All und zum Aufgehen im pantheistischen Gott führen. Das sind keine Pfade zur Höhe, sondern in die Tiefe. „Wege zum Wahn!" sagt O. Zimmermann mit vollem Recht[1].

Auch die Aszese wäre an sich gut. Entsagung und Selbstverleugnung, und die Übungen der Tugenden, nicht nur der Gerechtigkeit, sondern vor allem der Nächstenliebe preist auch die christliche Lehre. Allein sie führen aus sich bloß zur sittlichen Vollendung des Menschen und nach diesem Leben zur Beseligung in Gott. Kein natürliches Band verknüpft sie mit Dingen, die eine Durchbrechung der Naturgesetze bedeuten, wie der Okkultismus sie Schritt für Schritt anstrebt und verspricht. Überdies hat es mit dem Tugendideale der indischen Yogalehre eine eigene Bewandtnis, und die Okkultisten müssen wohl oder übel gestatten, daß wir hinter die Schilderungen, die sie von den stoischen, übermenschlichen Tugenden ihrer Meister entwerfen, nach den Erfahrungen, die die Welt mit der großen Lehrerin Helene Petrowna Blavatsky gemacht, mehr als ein Fragezeichen setzen.

Die Mittel des Okkultismus führen also nicht zum Ziele, das er verfolgt, zur Ausbildung geheimnisvoller neuer Fähigkeiten im Menschen. Der Fehler liegt vor allem am Ziele selber, das man verfolgt.

4. Die Okkultisten jagen Wahngebilden nach. Es gibt einen durchschlagenden Beweis dafür. Neue Fähigkeiten können im Menschen nur entwickelt werden, wenn sie in der Natur des Menschen grundgelegt sind, und es können keine Fähigkeiten in der menschlichen Natur grundgelegt sein, die ihrer Eigenart widersprechen oder ihr nicht angepaßt sind. Der Mensch aber kann weder seinen Leib noch seine Seele anders gestalten, als sie von Gott gewollt sind. Es liegt nicht in unserer Macht, unsern Körper unveränderlich, unverwundbar, leidensunfähig und unzerstörbar zu machen; niemals werden wir hindern können, daß seine Kräfte aufgezehrt, seine Organgewebe arbeitsunfähig werden, daß er altert und stirbt. Gegen den Tod ist kein Kräutchen gewachsen. Wir können die vom Schöpfer der Natur gegebenen Sinnesorgane funktionstüchtiger machen, aber keine neuen Sinne schaffen, für welche die Organe uns fehlen. Wenn man sagt, die Funktion schaffe sich die Organe, so gilt das nur für jene Betätigungen, welche der Schöpfer der Natur uns zugewiesen. Der Stein fängt nie an zu leben, noch die Pflanze zu empfinden und zu fühlen, noch das Tier zu denken und Wissenschaft zu treiben. Es ist endlich un-

[1] „Anthroposophischer Mystizismus" in diesen Blättern 95 (1918) 561.

möglich, die Betätigungen, die an den Körper gebunden sind, unabhängig zu gestalten von Raum und Zeit. Denn alle körperlichen Vorgänge vollziehen sich, weil körperlich im Raum, und sind ohne ein zeitliches Vor- und Nachher nicht denkbar.

Wie mit dem Leib, so steht es mit der Seele. Der Mensch kann ihr Wesen nicht ändern, er kann sie nicht zum reinen Geiste machen und ihr keine Fähigkeiten geben, die nur den Engeln oder gar nur Gott eignen. Die menschliche Seele aber ist ihrer Natur nach Wesensform des menschlichen Leibes und so mit ihm verbunden, daß beide nur eine Natur und ein Wesen ausmachen. Und weil diese Verbindung eine natürliche und von Gott gewollte ist, so gereicht sie der Seele zu ihrem Besten, nicht zu ihrem Schaden und Verderben. Sie ist also derart, daß ihr Erkennen, Wollen und Wirken aus der Verbindung mit dem Leib Vorteil und Hilfe zieht. Demnach ist es klar, daß die Seele während des irdischen Lebens zur Erkenntnis, vor allem der körperlichen Dinge, die sie umgeben, nur gelangen kann durch die Mitwirkung des Körpers, und daß sie nach außen ebenfalls nur wirken kann durch Vermittlung körperlicher Organe. Könnte sie beides schon vermöge ihrer Natur schlechthin ohne jede Beihilfe des Körpers, so wäre dieser nur eine unerträgliche Last für sie. Es steht also fest, daß für die Seele hienieden alle Fähigkeiten der Erkenntnis und somit auch des Begehrens, aber auch jede Fähigkeit des Wirkens nach außen an irgendwelche Mitwirkung des Körpers und seiner Kräfte gebunden ist. Eine Erkenntnis von Seele zu Seele ohne Vermittlung der Sinne und ein Sichbetätigen nach außen ohne körperliche Organe ist in der menschlichen Natur nicht grundgelegt.

Freilich ist es wahr, daß es in der Zeit zwischen dem Tode des Körpers und seiner Wiedererweckung am Jüngsten Tage einen Verkehr der Seelen unter sich und mit den Geistern gibt, also einen Verkehr ohne Beteiligung der Phantasie und ohne Vermittlung des Körpers. Aber daraus folgt nicht, daß dieser Verkehr in der Seele schon vollkommen grundgelegt und ihr deshalb schon für die Zeit des Erdenlebens bereits natürlich sei. Er ist der Seele erst ermöglicht durch das positive Eingreifen des Schöpfers der Natur, der den Fehlbetrag, der durch Wegfall der sinnlichen Fähigkeiten und der körperlichen Kräfte entstanden ist, durch Eingießung geistiger Erkenntnisbilder eigener Art und durch Verleihung von Kräften für den unmittelbaren seelischen Verkehr ausgleichen wird [1]. Übrigens

---

[1] Wir können also Dr. Ludwig nicht beistimmen, wenn er in seiner Schrift „Okkultismus und Spiritismus" [2] (München 1921) 20 ff. annimmt, es seien der Seele okkulte Fähigkeiten anerschaffen, deren sie sich einst in einem transzendenten

sind die natürlichen Kenntnisse, die wir vom Zustand der Seelen der Verstorbenen haben, außerordentlich dürftig. Nur die Offenbarung erhellt in etwa die düstern Gefilde des Reinigungsortes; um so herrlicher sehen wir durch den Glauben das Licht der Verklärung und der ewigen Beseligung der Heiligen strahlen.

Das menschliche Wirken nach außen hängt nicht nur ab von den Fähigkeiten des Menschen selber, sondern auch vom Zustand der Dinge, auf die er wirken will. Dinge aus nichts schaffen kann der Mensch nicht, denn das würde die unendliche Kraft des Schöpfers in ihm voraussetzen. Der Mensch muß also immer mit der Natur der Dinge rechnen, auf die er wirken will. Aus Luft macht man keine Statuen und aus Steinen kocht man keine Suppe.

Wenn also der Okkultismus der Welt weismachen will, wie dies in einem ganz neuen Lehrbuch zur Entwicklung der okkulten Kräfte geschieht, seine Adepten oder Meister hätten durch Meditation, Konzentration und Willensstärke es dahin gebracht, zu wirken, ohne durch Raum und Zeit eingeschränkt zu sein, die Materie unbedingt zu beherrschen, ihren Körper so lange lebensfähig zu erhalten, wie sie wollen, sich unverwundbar zu machen und fremde Wunden plötzlich zu heilen, sie nähmen alles wahr, was da ist, war und sein wird, wenn er den Menschen mit einem Wort allmächtig und allwissend macht, so mag er sich seine Gläubigen unter den Pantheisten aussuchen, oder bei Leuten, die auf jeden gesunden Menschenverstand verzichten, nicht aber unter vernünftig denkenden Christenmenschen. Die Okkultisten fühlen selbst, wie schwach ihre Stellung ist. Deshalb hüten sie sich für die Einlösung ihrer großartigsten Verheißungen greifbare Beispiele aufzuführen, und verweisen uns auf das Wunderland Indien, wo der Yogi regungslos, wie ein Kork auf dem Wasser schwimmt, seinen Astralkörper an fremde Orte sendet, und wie Madame Blavalsky uns versichert, „im Tode noch lebt". Auf einige handfeste Erdichtungen mehr oder weniger kommt's da nicht an.

II. Leistungen der Okkultisten.

1. Die Kasseler Leistungen.

Als im September 1921 in Kassel der erste allgemeine deutsche Okkultistentag abgehalten wurde, fanden die Okkultisten an drei Abenden Ge-

---

Dasein bedienen werde, die aber in diesem Leben normalerweise latent bleiben und nur in anormalen Fällen schon jetzt zuweilen in Tätigkeit treten können. Das bloße Fallen der körperlichen Schranken erklärt für sich allein nicht die Möglichkeit des jenseitigen reingeistigen Verkehrs.

legenheit, in Experimentalsitzungen der staunenden Welt ihre Leistungen kundzutun. Wir wollen ihnen das Unrecht nicht antun, sie für so töricht zu halten, all ihre Meister von einer Tagung, die für ihren Ruf und ihre Ausbreitung entscheidend werden konnte, ferngehalten, dagegen geradezu die Untauglichsten ins Treffen geschickt zu haben. Hören wir also von einem Augen- und Ohrenzeugen, was sich an diesen Abenden in Kassel zugetragen[1].

Telepathie und Gedankenübertragung. Der Versuchsleiter ist bloß zehn Meter von den drei Versuchspersonen entfernt. Die Versuche drehen sich um die einfachsten Dinge. Der Versuchsleiter denkt an Zahlen unter zehn. Die drei Herren haben die Zahlen, die sie auf dem „Wege der Wellenübertragung" fühlen, niederzuschreiben. Von den achtzehn Antworten waren zwölf unrichtig, sechs richtig, weniger als man der Wahrscheinlichkeitsrechnung nach erwarten durfte. Mit dem Hellsehen ging's nicht besser. Der Hellseher „erkennt, daß in der schwarzen geschlossenen Handtasche einer Dame sich Schlüssel, Geldbörse, irgend etwas von Papier und irgend etwas von Edelmetall befindet! Er sieht, was in den Kleidertaschen eines wohlbeleibten Herrn aus Sachsen sich befindet oder auch nicht befindet. Aber die eigens von der Versuchsperson vorher in den Taschen untergebrachten ungewöhnlichen Dinge (ein Baumblatt und ein geschliffener Stein) werden nicht erkannt. . . . Eine andere hellseherisch veranlagte Dame begleitete in Gedanken einen Herrn in dessen Wohnung. Sie rät zuerst, wieviel Stockwerke das Haus hat, leider aber zweimal falsch, so daß keine weitere Möglichkeit übrigbleibt, sie beschreibt das erste Möbelstück, das sie in dem Wohnzimmer geistig erblickt, als eine Art von Bücherschrank, auf dem Geschäftsbücher stehen. Es sind aber keine Geschäftsbücher dort. Und so geht es drei Stunden lang weiter." Eine wahre Posse war die Vorführung der Levitation durch Verika (Bernhard Richter in Kassel, Leiter der Monatschrift „Der 6. Sinn"), der wiederholt verkündet hatte, er habe ein Verfahren erfunden, um die Schwerkraft jederzeit aufzuheben. Ein Dutzend Personen aus dem Zuschauerkreis nahmen um zwei längliche, aneinandergerückte Tische Platz und wurden angewiesen, ihre Arme in Winkelstellung auf den Tisch zu legen. „Und nun erklärt Verika, daß er für heute nur eine teilweise Levitation zeigen werde, nämlich diejenige des Armes! Aber nicht einmal diese Suggestion gelingt, außer bei zweien! Das Publikum ist ob dieser Posse entrüstet, schweigt aber, um die nun folgenden Geisteranrufe durch einige der bekanntesten Medien nicht zu verlieren."

Diese Geisteranrufe nennt Dr. Fulda mit Recht eine Läppischkeit. „Zwei Herren und eine Dame nehmen im Mittelraum Platz. Nach wenigen Minuten fallen alle drei in Trance, das heißt sie schließen die Augen und zeigen in ihrem ganzen Verhalten das deutliche Bild der Hypnose in gewissen Stadien. Die

[1] Das folgende ist entnommen dem Berichte des San.-Rats Dr. H. Fulda-Frankfurt in der Frankfurter Zeitung Nr. 707 vom 23. Sept. 1921.

beiden jungen Männer, die, wie uns gesagt wird, im Wachzustand die französische Sprache nicht kennen, werden alsbald von den Geistern zweier französischer Soldaten besetzt, deren einer ein General, der andere ein Unteroffizier ist. Beide sprechen sofort laut miteinander, der Unteroffizier mit heftigen Gestikulationen und rauher Stimme schimpfend, der Geist des Generals mit gütiger Handbewegung und linden Worten beruhigend. Aber das, was sie sagen, ist leider unverständlich, denn — es ist kein Französisch, sondern das kindliche Nachahmen des französischen Tonfalls ohne Wortbildung. Wenigstens kann ich von meinem ungefähr fünf Meter entfernten Platz aus nichts anderes verstehen, und eine dicht bei den Versuchspersonen sitzende Dame, welche Lehrerin des Französischen ist, erklärt mir freiwillig hinterher, daß meine Auffassung zutrifft. Allerdings fallen dann und wann auch einige französische bekannte Worte wie bonjour und pourquoi, indes so schlecht ausgesprochen wie nur möglich. . . ." Dann kam die Dame aus Mannheim an die Reihe, „ein angeblich hervorragendes Medium". Sie „begrüßt in einer predigtartigen Anrede den Zuhörerkreis und einen Augenblick später spricht aus ihr Justinus Kerner, nach ihm Leo Tolstoj, beide im unverfälschten Badener Dialekt, ohne daß in Haltung und Tonfall des an einem Stuhle ruhig stehenden Mediums irgendwelche Veränderungen sich zeigen. Und beide großen Geister wissen nichts anderes, als leere Begrüßungsworte zu sagen!"

Am dritten Morgen kam die Okkultistenversammlung „in Katerstimmung" zusammen und stellte sich selbst das Zeugnis aus, „der Welt eine Riesenblamage gegeben zu haben". Schließlich faßte man den „einzigen vernünftigen Beschluß der ganzen Tagung, die auf den dritten Abend vorgesehene Experimentalsitzung, in welcher der sogenannte Neumediumismus nach Berika, mediale Einzelanrufe, Karmaforschungen und manches andere programmäßig gezeigt werden sollte, gänzlich fallen zu lassen — und ging auseinander".

Wir würden kein Unrecht tun, wenn wir nach dem Zeugnis, das sich der Okkultismus in der Heimat eines Agrippa von Nettesheim, Paracelsus und Reichenbach bei so feierlichem Anlaß ausgestellt hat, die Darstellung der okkultistischen Leistungen abschlössen. Denn zu prüfen gibt es an den Kasseler Leistungen ganz und gar nichts. Weil aber die Okkultisten den kläglichen Ausgang ihrer Versuche in Kassel mit der Übermüdung der Versuchsleiter und mit der ungeeigneten Öffentlichkeit entschuldigen, so wollen wir auch jene sog. okkulten Vorgänge kurz überblicken, die vom wissenschaftlichen Okkultismus als gelungen betrachtet und zum Ausgangspunkt seiner Theorien gemacht werden.

2. Die Kronzeugen des wissenschaftlichen Okkultismus.

a) Die neuesten von Chowrin, Tischner und v. Wasielewski in den Jahren 1919—1921 veröffentlichten experimentellen Versuche erstrecken sich auf außersinnliche (parasensorische) Gedankenübermittlung, Hellsehen in die Ferne, Hellsehen naher, aber verhüllter, also verborgener Gegenstände (Kryptoskopie). Die

besten Ergebnisse lieferten die Versuche mit Frl. v. B. Sie schaute innerlich Gegenstände, die v. Wasielewski betrachtete, und die er lebhaft sich vorstellte, z. B. eine Geige, eine bestimmte Zeichnung, das Gesicht eines beiderseitigen Bekannten. Sie sah, während sie in Sondershausen weilte, was v. Wasielewski, der an der Riviera sich befand, an einem bestimmten Tage zur bestimmten Stunde tat. Sie las von einer in schwarzes Papier geschlagenen und überdies in einem gefütterten Umschlag verhüllten Postkarte sieben Worte richtig; sie erkannte die einzelnen Buchstaben bzw. Ziffern, die in sieben gleichartigen Kästchen verborgen waren. Sie erklärte endlich eine verhüllte, herzförmige Schale als ein Hochzeitsgeschenk (Fall von Psychometrie).

b) Die Geisterbotschaften der Mrs. Piper werden von den wissenschaftlichen Okkultisten als besonders beweiskräftig betrachtet, nicht zwar als Erweise der spiritistischen Anschauungen, wohl aber für das Bestehen okkulter Fähigkeiten im Menschen. Die intellektuellen Leistungen anderer Medien auf dem Gebiete der Gedankenübertragung, des Hellsehens und der Psychometrie scheinen bei ihr in seltener Vollendung vorzuliegen. „Sie kann", so faßt J. Bappert die Leistungen der Mrs. Piper kurz und treffend zusammen, „demjenigen, der unter falschem Namen eingeführt wird, sofort seinen richtigen Namen sagen; sie kann ihm sagen, was er vor 40 Jahren einmal getan hat, besonders, wenn es ein so unbedeutendes Ereignis ist, daß er es vollständig wieder vergessen hatte. Sie kann einen Gegenstand in der Hand, dessen Besitzer beschreiben und viele Angaben aus seinem Leben und dem Gebrauch des Gegenstandes machen."[1]

Der Kontrollgeist Dr. Phinuit räumte im Laufe der späteren Entwicklung der Mrs. Piper allmählich andern Geistern von Verstorbenen das Feld. Das Auffällige ist nun, daß Mrs. Piper, auch wenn sich ganz neue Geister melden, nach denen eben erst zufällig gefragt wurde, Handbewegungen macht, die für diese Verstorbenen charakteristisch waren, und deren eigentümliche Ausdrucksweise und Redewendungen kennt. Gerade dies weckte in Richard Hodgson, dem Entlarver der Madame Blavatsky, die Überzeugung, sein Freund, ein verstorbener Rechtsanwalt, rede durch den Mund der Mrs. Piper zu ihm.

c) Als ein anderes Glanzstück okkultistischer Leistungen betrachtet man die sogenannten Levitationen oder Aufhebung der Schwerkraft. Gewisse Medien haben auch nach der Annahme des wissenschaftlichen Okkultismus die Macht, durch bloßen Willen, ohne ihre Glieder im mindesten zu gebrauchen, andere Körper, sogar schwere Tische in die Höhe zu heben und dort zu halten, ja auch selbst in der Luft zu schweben. Aus neuerer Zeit führt man das Medium Eusapia Palladino an, das die Ehre hatte, vor italienischen, französischen und englischen Prüfungskommissionen zu arbeiten und sehr verschieden beurteilt zu werden. Telekinesie, das Inbewegungsetzen entfernter Gegenstände, war sozusagen ihre Glanzleistung. Die gleich zu besprechenden Materialisationserscheinungen, besonders die Veröffentlichungen des englischen Physikers Crawford (Universität Belfast) über seine während des Weltkrieges fortgesetzten Untersuchungen haben die Aufmerksamkeit der

[1] Kritik des Okkultismus 145.

Okkultisten wieder auf die Telekinesie gelenkt. Man glaubt jetzt, in der Annahme einer medianimen Gliedbildung („Rutenprojektion") den Schlüssel zur Erklärung der Tischerhebungen usw. gefunden zu haben.

d) Noch ein Wort über die Materialisationen. In der alten spiritistischen Literatur spielt die Verkörperung der Geister eine große Rolle. Heute behauptet man, es gebe Medien, die in ihren Trancezuständen auf nicht physiologischem Wege organisierte, ja lebende Materie eigener Art zu erzeugen vermögen, die oft auffallende Ähnlichkeit mit menschlichen Körperformen besitze. Aufsehen erregten in Deutschland vor allem die Erfahrungen, die der Nervenarzt Freiherr von Schrenck von Notzing in München mit zwei Medien, namentlich aber mit Eva C. machte. Die von diesen Medien erzeugten Stoffe waren teils flüssig, teils mehr oder minder fest, gestaltlose Fetzen, schleierartige Massen, pseudopodienartige Fortsätze, die sich zu wohlausgebildeten Händen und Armen entwickeln konnten, Köpfe mit erkennbaren Gesichtszügen, schließlich ganze Gestalten[1]. Behauptet wird, jede betrügerische Mitwirkung der Medien oder anderer sei durch die Versuchsbedingungen ausgeschlossen gewesen.

III. Die bei den okkultistischen Leistungen wirksamen Faktoren.

Das Bild, das uns der wissenschaftliche Okkultismus von den gesicherten okkulten Tatsachen entwirft, trägt zu viel der lichten Striche und hat die Schatten weggelassen. Wir müssen das Versäumte nachholen.

1. Eine vorläufige Sichtung. Alle okkultistischen Berichte müssen selbst, was den einfachen Tatbestand und dessen Umstände betrifft, mit der größten Zurückhaltung aufgenommen und geprüft werden. Dies gilt in erster Linie in den Fällen, wo den Medien ein Dunkelkabinett zur Verfügung stand, im Halbdunkel gearbeitet und nur Versuchsbedingungen eingehalten wurden, die das Medium billigte. Da ist eine genügende Beobachtung schlechthin unmöglich. Man kann weder gehörig zusehen noch auf die Vorgänge im Dunkelkabinett genügend achten; vor allem darf man nicht im rechten Augenblick entschieden und energisch zugreifen. Auch das Medium kann nicht genügend überwacht werden. Der Selbsttäuschung der Beobachter ist Tür und Tor geöffnet; die Berichte derselben über das gleiche Phänomen widersprechen sich, und keiner braucht völlig wahr zu sein.

Zu den objektiven Schwierigkeiten für die Wahrnehmung gesellt sich die eigentümliche subjektive seelische Einstellung derjenigen Teile, die in den Berichten als Hauptzeugen auftreten. Sie sind so überzeugt von der Tatsächlichkeit gewisser okkulter Erscheinungen wie Apporte, Levitation, Mate-

[1] Vgl. G. Kaffka, Ein Beitrag zur Methodik mediumistischer Untersuchung in „Naturwissenschaften" I (1913) 1258 ff.

rialisation, daß sie mit solchen Dingen wie mit Selbstverständlichkeiten rechnen, und anderseits bestehen sie auf der absoluten Zuverlässigkeit und Unfehlbarkeit der von ihnen getroffenen Vorsichtsmaßregeln. Diese Einstellung aber macht, daß sie nicht genügend auf der Hut sind, die Fehlerquellen tatsächlich nicht genugsam ausschließen. Die Kritiker, besonders Bappert, weisen dies nach, nicht nur an den Berichten über Materialisationserscheinungen, sondern auch in denen Tischners über seine telepathischen Versuche. Die Versicherungen des letzteren, die Fehlerquellen seien ausgeschlossen gewesen, bewahrheiten sich nicht.

Diesen Bedenken viel weniger ausgesetzt sind manche von sehr ruhigen, nüchternen, gar nicht voreingenommenen Leuten gelieferte Berichte über spontane Erscheinungen des zweiten Gesichtes. Aber gerade auf diese spontanen Fern- und Vorgesichte will sich der „wissenschaftliche" Okkultismus nicht stützen. Es sind, wie Tischner bemerkt, an denselben zu selten eigentliche Forscher beteiligt, sie sind nach seiner Ansicht zu wenig genau beobachtet und beschrieben und die ganzen Verhältnisse bei denselben nicht durchsichtig genug. Auch Bappert übt an den Berichten über das „zweite Gesicht" eine im ganzen wohl berechtigte und sogar notwendige Kritik sowohl an der Zuverlässigkeit der Berichterstattung als am Wesen des berichteten Vorgangs selber. Gibt die Berichterstattung das wirkliche Vor- oder Ferngesicht wieder, liegen keine Erinnerungstäuschungen und erst nach bekannter Erfüllung eingetragene Ergänzungen vor? War das Gesicht selber mehr als der Ausdruck einer bloßen zum Bilde gestalteten Ahnung? Bappert ist erfinderisch in der Aufdeckung von in sich gar nicht unwahrscheinlichen Gedankengängen und Gemütsverfassungen, möglichen Sinneswahrnehmungen, die nur illusorisch ausgestaltet worden. Da solche Annahmen schwer zu widerlegen sind, kann man einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Gesicht und Ereignis als unerwiesen ablehnen und die vorhandene Ähnlichkeit zwischen beiden, so verführerisch sie erscheinen mag, auf Rechnung des Zufalls setzen.

Allein eine solche rein negative Kritik befriedigt nicht. Jeder wird aus dem Kreise seiner nächsten Verwandten und Bekannten und zwar durch das unmittelbare Zeugnis von Leuten, deren Wahrhaftigkeit über allen Zweifel erhaben ist, und die nüchtern und ruhig in ihrem Wesen aller Phantasterei und Übertreibung abhold sind, vereinzelte Fälle von Ankündigungen Sterbender kennen, an deren Richtigkeit er nicht zweifeln kann. Auch diese Fälle verlangen Berücksichtigung und verdienen sie auch dann, wenn man nicht in der Lage ist, alle Kreuz- und Querfragen eines fremden Kritikers zu dessen Befriedigung zu beantworten und ein wissenschaftliches Komitee zu überzeugen. Man leistet auch dem Okkultismus noch keinen Vorschub.

2. **Bewußter und halbbewußter Betrug** ist einer der Hauptfaktoren okkultistischer Leistungen und wohl der Faktor schlechthin, wo es sich um physikalische Leistungen sog. physikalischer Medien handelt. Die

Okkultisten werden zwar nervös, wenn man dieses Gebiet betritt. Aber es ist Tatsache, daß die großen physikalischen Medien, Eusapia Palladino nicht ausgenommen, auf Betrügereien ertappt worden sind. Und zwar gilt das gerade von den berühmten Levitationen. Eusapia arbeitete sehr geschickt mit ihren eigenen Beinen, sie arbeitete auch mit einem dritten „Bein", das sie unter dem Kleide verbarg, sie brachte mit einem Haar, das sie zwischen die Finger spannte, die Briefwage zum Sinken, sie kletterte auch wohl rasch auf einen Tisch und behauptete, sie sei emporgehoben worden. Nach solchen Enthüllungen hilft es nichts mehr, sich auf die Fälle zu berufen, wo Eusapia nicht des Betruges überführt wurde[1]. Ihre telekinetischen Leistungen scheiden ein für allemal aus der Betrachtung aus. Als geschickte Gauklerin, die auch weiter sich in ihrer Kunst übte, war sie allen wissenschaftlichen Prüfungen immer eine Wegstrecke voraus. Es gibt keine okkulte psychische Kraft, die Tische hebt und Stühle in der Ferne in Bewegung setzt. Weder der eigenen Schwerkraft noch der Schwerkraft anderer Körper kann die Seele anders entgegenarbeiten, als durch die physischen Kräfte des Organismus. Vergeblich befiehlt der Wille dem gelähmten Arm sich zu erheben.

Das Schweben der Heiligen beruht auf einer übernatürlichen Ursache. Denn durch die Aszese und die Gottesliebe erhält der Körper nicht etwa ein geringeres spezifisches Gewicht, und eine rein natürliche seelische Erhebung hebt den Körper nicht in die Lüfte und versetzt keine Tische und Stühle in tanzende Bewegung.

Kein anderes Urteil als über die Fernbewegung oder Levitation können wir über die Materialisationen fällen, die Freiherr von Schrenck von Notzing und G. Geley beobachtet haben wollen, wenigstens insoweit als Teleplastik und Ideoplastik Geleys eine Hervorbringung oder Schaffung geformter Gebilde, ja organisierten lebendigen Stoffes, funktionierender menschlicher Organe durch die Medien behauptet wird. Beide Gelehrte sind hierin offenbar das Opfer ihrer Vertrauensseligkeit gegenüber den Medien geworden[2].

Schrenck von Notzing gibt selbst zu, daß die geformte Materie den Eindruck von bekannten Kunstprodukten und Fabrikaten machte, aber mit Rücksicht auf das Medium wagte man nicht energisch zuzugreifen und auch diese feste Materie einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Wenn nun aber Gebilde aussehen wie Flocken von Wolle oder Baumwolle, so werden sie letztlich doch sehr wahrscheinlich vom

[1] Ludwig, Okkultismus und Spiritismus 37 f.

[2] Vgl. zum folgenden Kaffka a. a. O.; Bappert, Kritik des Okkultismus 119 ff.

Schaf und von der Baumwollstaude herrühren, Papier mit Aufdruck dagegen aus der Papierfabrik und der Druckerei. Was wie Schnüre und Zwirnfäden aussieht, wird wohl auch solches sein und kommt auch nicht von bloßer Willenskonzentration, noch wird es im Menschenleib gebildet. Und glaubt man, umsäumte Servietten und Taschentücher zu erkennen, so tut man wohl am besten, anzunehmen, sie stammen aus dem Wäscheschrank, bis das Gegenteil erwiesen ist.

Die Bilder erschienen flach und zeigten Knitterfalten; es war, als seien sie am Vorhang oder den Wänden des Dunkelkabinettes befestigt, und wirklich entdeckte man dort Kleisterspuren und Nadelstiche.

Aber dann müßte ja allerlei ins Dunkelkabinett hineingeschmuggelt worden sein; das aber erklärt man als unmöglich auf Grund einer genauen vorhergehenden Prüfung. Die Prüfung war offenbar weder rechtzeitig noch gründlich genug, sonst hätte man wohl auch den Kleister und die Nadeln entdeckt. Daß allerlei aus dem Munde des Mediums kam und dort wieder verschwand, ist durch kinematographische Aufnahme erwiesen, und die Ergebnisse der mikroskopischen Untersuchung der flüssigen Materie stimmen dazu: schleimartige Lamellen, Pilze, Speisereste, Speichelkörperchen oder Leukozyten. Es konnte dem Medium mit Hilfe der Frau Bisson, die es für die Materialisationsphänomene noch besonders geschult und freien Zutritt zu ihm hatte, wohl gelingen, zerknittertes Papier, Wolle, Haare, feine Gewebe im Munde oder sonst in Körperhöhlen geschickt zu verbergen und zur rechten Zeit durch Muskelkontraktion wieder zu Tage zu fördern. Wenn es sich bewahrheitet, daß Eva C. identisch ist mit dem früheren professionellen Medium Martha Beraud, die in Algier den Geist Bien Boa spielte, wie Baerwald sagt, so darf man ihren fortgesetzten Übungen schon etwas zutrauen.

Nach Geley hätte die vom Medium hervorgebrachte Materie wirkliches Leben. Er will die Bildung von lebenden Organen, eines Gesichtes, einer Hand, eines Daumens gesehen haben. Allein seine Schilderungen zeigen deutlich, daß sie nicht die reine Erfahrung wiedergeben, sondern phantasiereiche rhetorische Ausschmückungen enthalten[1].

Ungeklärt bleiben bis zur Stunde das Woher der ungeformten Materie, und wie auch Bappert bei all seiner strengen und vernichtenden Kritik der Materialisationsphänomene offen zugesteht, „die Bewegung der Gebilde, sowohl am eigenen Körper des Mediums als von ihm weg, sodann das plötzlich spurlose Verschwinden der Masse. Wir kennen bis jetzt noch keinen Trick, der das ermöglichte“ (126). Es gilt also abzuwarten. Wenn einst die Materialisationserscheinungen aus dem Zwielicht sich hinauswagen dürfen in die lichte Öffentlichkeit, wird noch mancher Zauber schwinden. Sollte der angegebene unerklärliche Rest sich als echt erweisen, so ständen wir

[1] Vgl. Gutberlet, Parapsychologie im Philos. Jahrbuch XXXIV 210 ff.

nicht an, mit Gutberlet in ihm das Werk übermenschlicher Kräfte zu erblicken; einen Beweis für teleplastische und ideoplastische okkulte Kräfte des Mediums liefern sie nicht.

3. Der Trancezustand und seine seelischen Folgen.

Viele der scheinbar okkulten Phänomene vollziehen sich während eines hypnoseähnlichen Zustandes, den die Okkultisten Trancezustand nennen. Er ist nicht immer gleich tief. Seine Anfänge hat man beobachtet bei Beginn des Tischrückens, des automatischen Schreibens usw., er findet sich ausgesprochen auch bei der „Geisterkontrolle" der Mrs. Piper. Die seelischen Merkmale sind dieselben, denen wir bei der Hypnose begegnen, besonders Einengung des Bewußtseins auf bestimmte Vorstellungskreise sowie gesteigerte Sinnesempfindlichkeit und gesteigerte Tätigkeit der Erinnerung und der kombinierenden Phantasie in Bezug auf alles, was diese Vorstellungskreise betrifft.

Aus dieser Tätigkeit im Trancezustand, der auch die Erfahrungen des wachen Lebens zu Gebote stehen, erklären sich nun, wenn auch nicht restlos, die Leistungen der Mrs. Piper und zwar ohne Zuhilfenahme einer fraglichen Telepathie und eines noch fraglicheren Hellsehens. Die Personen, die an einer Sitzung teilnehmen, liefern selbst durch ihre Reden, ihr unbewußtes Flüstern, ihre Antworten, ihre Gebärden und Handbewegungen die nötigen Andeutungen und verraten selbst die nur flüchtig in ihnen aufsteigenden Gedanken. Ein geschicktes „Fischen" des Mediums tut ein Übriges. So erklärt es sich, warum der Kontrollgeist „Phinuit" sich beklagte, wenn die Sitzer nicht ordentlich reden wollten, und warum das Wissen der Mrs. Piper meistens gerade dann versagt, wenn keiner der Anwesenden etwas weiß. Doch wollen wir auch hier einen unerklärten Rest der Leistungen der Mrs. Piper nicht in Abrede stellen. Er war es, der allen den gelehrten Männern, die mit ihr verkehrten, wenigstens das Zeugnis übernormaler Kenntnis und Begabung abnötigte und sie zur Überzeugung brachte, es ständen ihr Pfade zum Wissen zur Verfügung, von denen die Wissenschaft nichts weiß (vgl. O'Lodge, Proceed. SPR. XVI 443).

4. Sind Telepathie und Hellsehen im Spiele?

Telepathie im engeren Sinne besagt seelischen Verkehr, der nach Analogie der drahtlosen Telegraphie vermittelt werden soll durch Gehirnstrahlen oder Gehirnschwingungen. Schon diese Analogie läßt sich nicht durchführen und erweist sich als völlig unbegründet: Wir wissen nichts von Hirnstrahlen oder Hirnwellen, die eindeutig seelischen Inhalten zugeordnet wären; wir kennen keine Absende- und Empfangsapparate für dieselben; wir haben keine Ahnung, in was die so unerläßliche Abstimmung der hypothetischen Organe im Absender und Empfänger begründet sein soll; es fehlt, wie Tischner — diesmal mit vollem Recht — hervorhebt, ein dem Absender und Empfänger gemeinsames Zeichensystem, das die Ab-

folge der Hirnwellen regulieren und verständlich machen würde. Die experimentelle Gedankenübertragung bildet kein Beweismoment; denn zunächst gelingt sie nur innerhalb sehr enger Grenzen, während die Telepathie Meere überbrücken soll; sodann erklärt sie sich viel leichter durch die gewöhnliche Übertragung kleinster sensibler und sensorischer Reize, die vom Aufgeber nur ausgehen infolge seiner aktiven Konzentration und im Empfänger nur wirksam werden infolge der durch passive Einstellungen geschaffenen erhöhten Sinnesempfindlichkeit.

Die telepathische Hypothese erweist sich endlich für die Erklärung okkulter Phänomene als wenig brauchbar, wenn man nicht die uferlosen und grundlosen Annahmen einer telepathischen Übertragung selbst ruhender Gedächtnisspuren und ganzer Ketten von unterbewußten Umschaltungen annimmt.

Noch viel unwahrscheinlicher als die Telepathie erscheint ein natürliches Hellsehen selbst im Raume. Hier steht gar keine Analogie mehr zu Gebote. Denn dunkle Strahlen vermitteln kein Sehen und kein Hören. Es ist undenkbar, daß seit Jahrtausenden alle Dinge zu allen Leuten Strahlen aussenden, die eine Erkenntnis vermitteln können, und es doch nur bei einigen wenigen Individuen tun. Ein natürliches Hellsehen in der Zeit ist ein Unding. Nur Seiendes kann erkannt werden. Das Vergangene ist nicht mehr, wenn es nicht erkennbare Spuren hinterlassen hat. Und das Zukünftige ist noch nicht, außer insofern eine Ursache da ist, aus der es mit Notwendigkeit folgen muß. Das natürliche Hellsehen der Okkultisten aber soll eine Vergangenheit schauen, die keine erkennbaren Spuren hinterlassen hat, und das frei Zukünftige erkennen, das in keiner Ursache mit Notwendigkeit begründet ist [1].

5. Das Einwirken übermenschlicher Geister.

Die sichere Voraussicht des frei Zukünftigen, die Kenntnis der Herzensgeheimnisse ist nach katholischer Lehre und nach den Grundsätzen der gesunden Vernunft ein Vorrecht des ewigen und allwissenden Gottes; nur Gott kann von dieser Erkenntnis durch freie Gnadenwahl mitteilen, was er will und wann er will. Bei unserer Prüfung okkultistischer Leistungen sind wir nirgends auf etwas gestoßen, was auch nur entfernt den Anschein einer wahren Voraussage frei zukünftiger Dinge trug. All die Prophezeiungen von Krieg und Frieden, die umgingen, reichten über kühne Vermutungen, Konstruktionen und Ahnungen nicht hinaus. Daß ihre Meister in den Herzen anderer zu lesen verstehen, behaupten die Okkultisten zwar, aber den Tatsachenbeweis dafür bleiben sie schuldig. Dagegen fanden wir bei den sogenannten Ferngesichten, bei den Geisterbotschaften und bei den Materialisationserscheinungen Reste, die bis jetzt jeder natürlichen Erklärung unzugänglich erscheinen und es auch bleiben werden, da die Hypothesen der

[1] Vgl. S. Thom. 2, 2, q. 95, a. 1 c. und ad 2um.

Telepathie und des Hellsehens Konstruktionen sind, die jeder soliden Begründung entbehren. Wir müssen also das Eingreifen übermenschlicher Kräfte in Erwägung ziehen. Der katholische Glaube zeigt uns in seiner Engellehre, daß es solche über dem Menschen, aber unter Gott stehende geistige Wesen gibt, die in das Getriebe der körperlichen Kräfte einzugreifen, auf Leib und Seele des Menschen einzuwirken imstande sind. Gegen die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Daseins solcher Geister können nur jene Philosophen Einspruch erheben, welche im Widerspruch mit dem logischen Denken die Substantialität und Geistigkeit der Menschenseele leugnen[1]. Müssen wir aber einmal das Eingreifen übermenschlicher Geister bei einem Teil der okkultistischen Leistungen in Erwägung ziehen, so kann es nicht zweifelhaft sein, welcher Art diese Geister angehören. Gott gibt sich nicht dazu her, dem pantheistischen Okkultismus Dienste zu leisten, in spiritistischen Sitzungen dem Zeitvertreib zu dienen und menschliche Neugierde zu befriedigen, die den geraden Weg zur Wahrheit nicht gehen will; sich an schwarz ausgeschlagene Dunkelkabinette zu binden und nur bei Rotlicht zu arbeiten, zur Vermittlung des Verkehrs mit den Menschen in erster Linie sich der Medien zu bedienen, die entweder Schwindler oder krankhaft veranlagte Leute oder beides zugleich sind, und deren Vorleben nicht immer makellos ist. Zu Gaukel- und Possenspiel, das dazu noch den geoffenbarten Glauben und die gesunde Vernunft untergräbt, gibt der heilige Gott seine Allmacht und Weisheit nicht her. Greift Gott der Herr einmal ein wie bei der Beschwörungsszene von Endor, so hat er seine eigenen Zwecke und die Sache nimmt eine so ernste Wendung, wie die Zauberer und ihre Klienten nicht vermuten. Die gleichen Gründe zeigen, daß die guten Engel an den okkultistischen Leistungen nicht beteiligt sein können. Es können nur die eigentlichen Lügengeister, die gefallenen Engel, die Geister des Abgrundes beim Okkultismus beteiligt sein.

Für gewöhnlich werden sie sich wohl damit begnügen, die letzten treibenden Faktoren im Okkultismus zu sein, die Kleinarbeit aber den Menschen überlassen, die in ihrem Dienste sich abmühen. Wie sie aber bereit sind, das auf natürliche Weise entstandene Feuer der Versuchungen noch anzufachen und zu nähren, so werden sie es auch nicht verschmähen, beim Okkultismus nachzuhelfen, wo Aussicht besteht, Schwankende und Zweifler,

---

[1] Vgl. „Im Kampfe um die übersinnliche Welt" in dieser Zeitschrift 101 (1921) 25 ff.; Gutberlet a. a. O. 221 ff.

an denen ihnen etwas liegt, durch besondere Kraftleistungen tiefer in die Netze zu ziehen und dem Verderben zuzutreiben.

Die Okkultisten selber, und zwar nicht bloß die Spiritisten, lassen da und dort durchblicken, daß sie mit dem Eingreifen von außermenschlichen geistigen Kräften rechnen und auf die Mitwirkung von allerlei planetarischen und kosmischen Geistern oder untermenschlicher, aber vernunftbegabter Elementarwesen zählen. Nach ihren Zugeständnissen scheidet nur der höhere altruistische Zweck den Okkultismus von der Zauberei und der schwarzen Magie, die es doch zu keiner Zeit an Geisteranrufung und Geisterbeschwörung fehlen ließ. Es gibt, so sagt Dr. Robert van der Elst, moderne Bücher des Okkultismus, die die Formel für den Vertrag mit dem Teufel bieten und die Bedingungen für die höllische Anrufung angeben[1].

VI. Endstationen des Okkultismus.

Die letzten Gedanken führen uns bereits hinein in den letzten Abschnitt unserer Arbeit, der die bedenklichen Folgen des Verlangens und Suchens nach verborgenem Wissen und Können kurz überschauen will, die Untergrabung des Glaubens, den Ruin der seelischen Gesundheit.

1. **Die Untergrabung des Glaubens.** Wer sich dem Okkultismus unserer Tage anvertraut, um dessen katholischen Glauben ist es geschehen. Anfangs geben sich die Prediger des Okkultismus den Anschein, als lehrten sie ganz ähnliches wie das Christentum und die katholische Kirche: das Dasein Gottes, sogar die Geheimnisse der heiligen Dreifaltigkeit und der Menschwerdung, ein Leben nach dem Tode und eine gerechte Vergeltung über das Grab hinaus. Stößt der Neuling bald da, bald dort auf Behauptungen, die ihm mehr als sonderbar vorkommen, weil sie der Lehre der katholischen Kirche widersprechen, so wird ihm versichert, man biete nur den tieferen Sinn der Lehre Jesu; es gebe ein doppeltes Christentum, das offizielle, esoterische, für die Massen bestimmte, und das eigentliche wahre Christentum Christi, das exoterische Christentum, bestimmt für einen kleinen Kreis von echten Jüngern. Die Kirche, das offizielle Christentum, halte sich nicht mehr an Jesu Lehren und Vorschriften, es sei von Christus abgefallen.

Nun wird dem Staunenden erklärt, die wahre Lehre Christi sei im Grunde die gleiche wie die Lehre Buddhas und die aller großen Religionen.

[1] Artikel Occultisme im Dictionnaire apologétique de la foi catholique[2], fasc. XVI (Paris 1920) col. 1128.

Der wahre Gott, der „Vater im Verborgenen“, von dem Jesus spreche, sei das allgemeine göttliche Prinzip, die Wurzel von allem, aus dem alles entspringt und alles zurückkehrt am Ende des großen Daseinskreises.

An Stelle des persönlichen Gottes tritt das vergöttlichte All, an Stelle der heiligen Dreifaltigkeit irgendeine östliche Dreiheit, an Stelle des menschgewordenen Wortes ein kosmischer Geist, an Stelle der göttlichen Vorsehung und Gerechtigkeit das Karma, an Stelle der ewigen Vergeltung die Seelenwanderung und das Nirwana. Ist der um seinen Glauben Betrogene so weit gebracht, so ist es eine Kleinigkeit, ihn mit Haß gegen Christentum und Kirche zu erfüllen. Der ganze Waffenschatz des Unglaubens und seine Schlager stehen zur Verfügung, und Theosophen, Anthroposophen und Spiritisten lassen es an gehässigen Ausfällen nicht fehlen. Madame Blavatsky ging ja voran. Man spottet über das Gebet, vor allem über das Bittgebet. Die Sittenlehre des Christentums setzt man herab, Hinduismus und Buddhismus erhebt man zu den Sternen. Man zieht einen Stolz groß, der die geoffenbarte Religion und den gesunden Verstand auf gleiche Weise verachtet.

2. Zum Verlust des Glaubens gesellt sich der Verlust des gesunden Menschenverstandes. Vor mir liegt ein „Mahnruf an die Vertreter der Wissenschaft“, gezeichnet von Ingoletto. Den Mann kenne ich nicht, aber aus seinen Darbietungen geht hervor, daß das Studium des Okkultismus nicht nur seinen christlichen Glauben, sondern auch seine seelische Gesundheit untergraben hat. Das Bekenntnis zu Gott, das Bekenntnis zu einem Allgeist, zur Urkraft, die das All erfüllt, das Bekenntnis zu der Götter Schar finden sich bei ihm friedlich nebeneinander. Die Lehre von der Auferstehung wird geleugnet, die Dogmen von Himmel und Hölle werden umgedeutet. Dabei ist der Mann überzeugt, daß höheres Licht ihn erleuchtet, daß er berufen ist, andern zum Wegweiser zu werden, daß ihm Offenbarungen zuteil werden aus dem Gebiete der Medizin, der Physik, Chemie und Psychologie. In Wirklichkeit sind es, wie schon die früher aufgeführten Beispiele zeigen, Illusionen und Halluzinationen. Auch wenn Ingoletto die okkultistischen Bücher, die ihm besonders Eindruck gemacht, nicht mit Namen nännte und anpriese, würden die Proben, die er aus seinen Gedichten bietet, bezeugen, daß er das berauschende Gift der Lehre der Frau Blavatsky entnahm.

Ingoletto ist ein Beispiel aus vielen. Seit Monaten ist die seelische Ansteckung durch den Okkultismus zur akuten Gefahr für das deutsche Volk geworden. Wie er heute ist, kann der Okkultismus kaum anders

als verheerend auf die vielen wirken, deren seelische Gesundheit sich schon lange nur mehr in labilem Gleichgewichte hielt.

Schon die rein theoretische Beschäftigung mit den sogenannten okkulten Tatsachen hat ihre Gefahren selbst für den Gesunden, der nicht gewappnet ist und durch keinen genügenden Grund bewogen sich mit diesem Studium abgibt. Gelehrte, die wankend waren in ihrem christlichen Glauben und philosophisch nicht fest im Sattel saßen, sind gerade bei ihren „wissenschaftlichen" Prüfungen dem Okkultismus zum Opfer gefallen und mit Sack und Pack ins spiritistische Lager hinübergegangen. Nomina sunt odiosa. Andere stellen zur Erklärung der „okkulten Tatsachen", die sie als bare Münze anzusehen gelernt, abenteuerliche Theorien auf von allgemeiner telepathischer Verknüpfung der Medien mit der gesamten Menschheit, von einer Verbindung aller Seelen mit der Weltseele, von einem Telephonanschluß des Unterbewußtseins im Absoluten. Das ist der nächste Weg zur Lehre von der Identität aller im Alleinen, zum bewunderten indischen Pantheismus und damit zu einer Verbrüderung mit der Theosophie. Für Dritte bleibt wenigstens immer die Gefahr, „durch die Phänomene, deren Wesen er nicht durchschaut, eingewickelt" zu werden. „Vielen Gelehrten ging es sogar so. Erst als sie nach Tagen oder Wochen aus dem okkultistischen Bannkreis wieder heraus waren, besannen sie sich und erklärten, daß sie nach reiflicher Überlegung das Ganze mindestens für nicht einwandfrei bewiesen ansehen müßten." [1]

Bei den freien Vorträgen über die Geheimwissenschaften wirken, wie derselbe Autor schildert (21), die wechselnden, sich widersprechenden und doch mit dem Tone wärmster Überzeugung vorgetragenen Gedankenreihen sinnverwirrend und bringen aus dem geistigen Gleichgewicht. Am tiefgreifendsten muß die Ansteckung wirken im Bereich der okkultistischen Schulung. Hier wirkt eine ganze Reihe von Faktoren zusammen. Die armen Leute werden mit einer Unsumme von Sanskritausdrücken überschüttet, deren genauen Sinn sie nicht erfassen. Aber wenn sie das theosophische und sonstige okkultistische Kauderwelsch binnen haben, meinen sie etwas zu wissen, was die große Menge nicht weiß. Ein Weiteres tut die Betrachtung und Versenkung in die indischen oder auch europäischen Phantasieerzeugnisse der Meister, deren Lehren vorerst unverbrüchlich fest hingenommen werden müssen, und in Verbindung mit Atem- und Konzentrationsübungen sich immer tiefer einsenken, ohne dadurch wahrer oder auch nur verständlicher zu werden. Dazu kommt die Entfaltung der okkulten Kräfte, die nach ihrer psychologisch faßbaren Seite nichts anderes ist als die Ausgestaltung der Phantasie, der unwillkürlichen Vorstellungsverknüpfung und

[1] Bappert a. a. O. 171.

des Gefühlslebens auf Kosten der Verstandes- und Willenskontrolle. Modern ausgedrückt ist es eine Ausgestaltung des Unterbewußtseins auf Kosten des wachen überlegenden Denkens, die Züchtung eines immer größeren Automatismus der niedern seelischen Kräfte, die bis zur mediumistischen Spaltung der Persönlichkeit, und wo diese Spaltung dauernd wird, an die Pforten des Irrenhauses führt. Dieser Ausbildung des seelischen Automatismus verdankt der Okkultismus seine Intuitionen und all seine natürlich erklärbaren Leistungen, soweit diese nicht in das Gebiet bewußten Betruges gehören. Sie haben ihre Seitenstücke im Traumleben, im natürlichen Schlafreden und Schlafwandeln, sowie in einer Reihe von Erscheinungen, die dem Gebiete der Geisteskrankheiten angehören.

Endlich gesellt sich zu allen diesen seelischen Schädigungen noch das Bemühen, Illusionen und Halluzinationen systematisch zu wecken, ja mit ganzer Energie des Wollens wachzurufen. Denn was anders als Halluzinationen und Illusionen wird hervorgerufen durch das immererneute Verlangen, die Astralwelt zu schauen, das erst dann aufhören soll, wenn man den eigenen Astralleib und all die Astralwesen ebenso schaue wie die Dinge der uns physisch umgebenden Welt. Diese Illusionen und Halluzinationen sind dann die Vorstufe zum geistigen Schauen der Okkultisten, nicht mehr und nicht weniger als sie Vorstufen sind zu den systematischen Wahngebilden der Irren.

Seelischer Ruin ist das letzte Wort des Okkultismus von heute. Er erreicht in eigener Art, was die Yoga zu erreichen suchte, das Aufhören der Funktion des wahrhaft menschlichen Bewußtseins. Auch ein Nirwana!

Julius Beßmer S. J.

Zur Geschichte des »modernistischen« Newman.

Wenn man die Reden über Universitätserziehung, die Newman um 1850 in Dublin hielt, aufschlägt, so ist es ein merkwürdiges Gefühl, das einen beschleicht. Zug um Zug ist da jenes „Sammelbecken aller Häresien“ gezeichnet und als „Irrlehre unserer Tage“ verurteilt, dem über 50 Jahre später die entschiedene Sprache von Pascendi und Lamentabili galt. Auf der andern Seite — wenn man die Entstehungsgeschichte des französischen Modernismus überschaut — behaupten alle seine ganzen oder halben, offenen oder geheimen Anhänger, „Newmanschüler“ zu sein, und in allen Schriften, die um das Modernismusproblem geschrieben sind, kehrt ausführlich oder weniger ausführlich die Frage wieder: Ist Kardinal Newman der Vater des Modernismus?

Wenn man nur kurz diesen merkwürdigen Gegensatz überblickt, wird man unwillkürlich an eine ähnliche Frage erinnert, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts auftauchte und dann in erbitterten Kämpfen bis ins Ende des 18. Jahrhunderts hineinging: Ist Augustinus der Vater des Jansenismus?

Die Lösung im Fall des großen Afrikaners vermochte nur eine historische Erforschung seiner Schriften zu geben, die sorgfältig auf die Fragestellungen der Augustinischen Zeit achtete. Die Lösung im Falle des großen Oxforders ist auch nur auf demselben Wege möglich. Aber hier, wo alles noch in größerer Nähe mit unserer Zeit liegt, läßt sich noch ein anderer Weg beschreiten, und dieser soll wenigstens in Umrissen in diesen Zeilen umschrieben werden: wie ist das Bild des „Vaters des Modernismus“ überhaupt zustande gekommen?

Die Newmanbiographie Henri Bremonds (Paris 1906), von dem dieses Bild ausging, bis es in der Newmanbiographie Charles Saroleas (Edinburgh 1908) seine letzte Konsequenz und in dieser Konsequenz seine Widerlegung erreichte, weist auf zwei Gewährsmänner an seinen entscheidenden Stellen: Alexander Whyte und Dean Church. In der Newmanzeichnung dieser beiden Freunde oder, wenigstens was Alexander Whyte betrifft, Korrespondenten Newmans liegen in der Tat die Anfänge des

„modernistischen Newman“. Aber auch diese beiden sind bei näherem Zusehen nur Ausläufer einer Newmanbeurteilung, die auf keinen geringeren zurückgeht als Newmans ehemaligen väterlichen Freund, den späteren anglikanischen Erzbischof von Dublin, Whatelay. Gerade als das Oxford Movement zu seinem Höhepunkt stieg — wir wissen aus der Apologia, wie das Prinzip objektiven Dogmas und objektiver Kirche seine Grundprinzipien waren —, erhob Whatelay gegen seine Führer, vorab gegen Newman, den Vorwurf „geheimen Unglaubens“; er konnte sich die Glaubensbegeisterung dieser Bewegung nur erklären aus einer verzweifelten Flucht vor intellektuellem Nihilismus: ein rein gefühlsmäßiges Glaubenwollen, obwohl der Verstand den Inhalt dieses Glaubens als falsch bezeichnet[1]. So findet sich schon in dieser allerersten Entwicklungsstufe des Bildes vom modernistischen Newman die berühmte Grundantithese des Modernismus: wogegen der Verstand Einspruch erhebt, das umfängt der Gläubige, weil es seinem Gefühl entspricht, weil er seiner „bedarf“.

Ein Schritt weiter, und wir finden den greisen Kardinal selbst zur Feder greifen, um sich gegen den Vorwurf geheimen Skeptizismus zu verteidigen, den Dr. Fairbairn gegen ihn erhoben hatte: Newman spreche dem Verstand alle Erkenntnisfähigkeit in religiösen Dingen ab[2]. Wieder dasselbe Grundstück des Modernismus: der Verstand irreligiös, der Wille allein religiös.

Endlich, nach dem Tode Newmans, als seine Gegner den großen Kontroversisten nicht mehr zu fürchten und seine anglikanischen Freunde freies Spiel hatten, die peinliche Konversion ihres ehemaligen glänzenden Theologen geschickt zu erklären, geht die Entwicklung des „modernistischen Newman“ rasch voran. Da ist es Professor Huxley, der die These Whatelays und Fairbairns von neuem ausgräbt, und gegen dessen Verdrehungen vorab Huttons Newmanbiographie gerichtet ist, die mit der Hand des langjährigen Freundes das Bild des eben Verewigten zeichnet[3]. Da ist es endlich Abbot, der die Whatelay-Fairbairn-Huxley-These durch eine neue ergänzt: Newmans Religion sei die „Schreckensreligion des Alten Testamentes“ und nicht die „Vertrauensreligion des Neuen Testamentes“; so erklärt er sich Newmans Abneigung gegen alles Protestantische.

---

[1] Dean Church, The Oxford Movement (London 1900) 152 f.

[2] Contemporary Review 1885; vgl. W. Ward, The Life of J. H. Card. Newman II (London 1912) 506—508.

[3] Nineteenth Century 1889; Hutton, Cardinal Newman, London 1891.

Auf diesem Hintergrund nun erscheinen die beiden Gewährsmänner Bremonds, Alexander Whyte und Dean Church. Auf Alexander Whyte fußend entwirft Bremond seinen Aufbau des inneren Lebens Newmans, auf Dean Church baut er die „religiöse Philosophie Newmans“ auf. Alexander Whyte in seiner Appreciation (London 1901) teilt die These Abbots: „Newmans St. Mary-Predigten . . . sind eigentlich überhaupt nicht neutestamentliche Predigt. . . . Newmans ständige Lehre ist jene, die der Apostel mit seinen Anathemas trifft — Erlösung durch Werke, Gesetzeswerke oder Werke des Evangeliums. . . . Newman war niemals, bis zum Tage seines Todes, dem Gesetze tot durch den Leib Christi, wie Paulus es war und Luther“ (91—104). Diese These von der „Schreckensreligion“ wird für Bremond zum Grundbau einer seiner geistreichsten Konstruktionen: er läßt den „Schrecken“ bis zum Höhepunkt steigen, damit in seinem Höhepunkt das Liebeserlebnis herausbreche: „In den Augen dieses biblischen Christen birgt jedes Leiden die Heimsuchung eines rächenden Gottes. Bei jeder Prüfung, bei jedem Zufall nimmt er die Haltung eines Verurteilten ein, der seine Strafe abbüßt.“ Woher aber demgegenüber das Ethos der Ruhe in Newmans Predigten? „Die überlegende Vernunft hat die Grundlagen dieses Friedens nicht gelegt und kann sie auch nicht zerstören. Im innersten Mittelpunkt unseres Lebens, die wirkliche Gegenwart eines persönlichen Gottes, Gottes der Gerechtigkeit und Erbarmung, führt herbei und erklärt diese Vertrauenshaltung. . . . Im Augenblick, wo die Furcht am stärksten scheint, wiederholt eine unfehlbare Stimme der christlichen Seele, daß das letzte Wort die Liebe hat.“ So erklärt Bremond das „Zusammengehen von Furcht und Liebe“, wohinein Newman die Eigenart christlichen Lebens legt — durch ein irrationales Umschlagserlebnis: christliche Seelenhaltung basiert in Irrationalem[1].

Was in dieser Benutzung der Whyte-These noch verschleiert erscheint, wird klarer bei der Benutzung der Church-These, die, wie wir oben zeigten, nur der Ausläufer der Whatelay-Fairbairn-Huxley-These ist. Dean Church bringt sie nur zögernd als eine Art vernünftige Erklärung für Newmans Übertritt; die extremen Behauptungen eines Huxley sind dem Newmanfreund, der sonst mit so zarter Hand an das Bild seines tiefverehrten Freundes rührt, fremd. Aber nach dem Tode des Kardinals scheint ihm die Frage „Warum ist Newman übergetreten?“ denn doch nach einer Lösung

[1] Newman (Paris 1906) 249—256.

zu verlangen, und er gibt sie, wie er sie eben als Anglikaner geben mußte. Merkwürdig genug, diese Lösung geht vom geraden Gegenteil der Whyte-These aus; Dean Church sagt: „Ist nicht der letzte Schlüssel zu Newmans Leben sein geschärfter und tiefer Sinn für Leben, Gemeinschaftsbegriff und Wirkgrundsätze des Neuen Testaments?"

Davon geht die Lösung aus; sie lautet: Newman hat neutestamentliches Christentum gesucht; er vermeinte es nicht mehr in der anglikanischen Kirche finden zu können, so trieb ihn sein Verlangen in die römische; er ließ sich leiten durch das Gefühl der imponierenden Größe Roms. „Es konnte ihm nicht entgehen und es entging ihm nicht, daß die römische Kirche mit allem Guten, was sie auch hat, ebenso ungleich sei der Kirche des Neuen Testamentes wie die englische. ... Aber was sein Herz gefangennahm und seine Begeisterung, war etwas für sich; was seinem Verstand sich rechtfertigte, war ein anderes."[1] „Nachdem ich alles gelesen habe, was über Newman geschrieben ist", ruft Bremond angesichts dieses letzten Satzes Dean Churchs aus, „begreife ich, was diese zwei Zeilen Dean Churchs bedeuten, glaube ich behaupten zu können, daß sie Newman erklären und definieren." „Diese Seite wiegt zwanzig Bände auf, und in Wahrheit war mein Buch nur ihr Kommentar" (475). Es ist sonderbar genug, derselbe Dean Church, der in seiner Geschichte des Oxford Movement die These von der „Vitalität der Heiligkeit" als Beweis der wahren Kirche bei W. G. Ward als Konversionsbeweggrund nachweist und auf dem Hintergrund der für katholische Riten, klösterliches Leben schwärmenden Freunde Wards Newmans nüchternen Überlegungsgang zeichnet: „Ist die römische Kirche als die eine Kirche Christi historisch und theologisch nachweisbar?"[2] — es ist sonderbar genug, dieser selbe Dean Church schiebt hier diese Wardsche Heiligkeitsthese dem peinlichen Historiker des Development zu! Aber für Bremond ist Churchs Zeichnung hochwillkommen. Schon im Anfang seines Buches macht er sich Huxleys fast fanatische Abneigung gegen die Essay on Miracles zu eigen. Huttons ernste Rechtfertigung dieses Buches existiert für Bremond nicht. Der Grund enthüllt sich bald: Newman redet eben hier allzu deutlich vom Wunder als dem einzigen Kriterium einer Offenbarung. „Ich möchte diese Essays nicht ein Brevier der Leichtgläubigkeit, sondern ein Handbuch des Skeptizismus nennen. ... Newman ist der am wenigsten leichtgläubige unter allen, und dieses bizarre Buch zeigt es zur

[1] Occasional Papers II (London 1897) 471—474. Der betreffende Aufsatz erschien 13. August 1890 als Nekrolog. [2] S. 338 ff.

Genüge. . . . Sein Glauben gründet sich nicht auf Wunder, er quält sich zu ihnen hin, aber kommt nur mühsam hin. . . . Noch einmal, dieses Buch ist entmutigend. . . . Seine (Newmans) persönliche Religion stützt sich zuallererst auf seine persönliche Erfahrung Gottes, die seit seiner ersten Bekehrung datiert" (131—132). Man sieht, wie diesem Buch gegenüber, das in der Tat eine Prüfung auf Herz und Nieren bedeutet, Bremond seine ganze Abstammung verrät: Whatelay, Fairbairn, Huxley. Aber das ist nicht alles; er geht den einmal eingeschlagenen Weg zu Ende. Schon in seiner Analyse des Development (Paris 1905) hatte er bemerkt: „Bei Newman wäre der reine Denker ein schrecklicher Sämann von Zweifeln, aber der Christ, der Gläubige, läßt niemals . . . dem reinen Denker freien Weg" (VI—VII). Nun, in der Newmanbiographie wird der Kardinal zum „Mitarbeiter am Werke Schleiermachers und seiner Schüler" gemacht, und „die Newmansche Psychologie des Glaubens ist wie eine Einführung in den Pragmatismus und die Philosophie der Tat (philosophie de l'action" (390—391) und „Anti-Intellektualismus ist die Grundidee seiner Psychologie des Glaubens" (396). Diese Psychologie des Glaubens baut sich dann auf seither bekannten Wegen auf. Was bei Newman „Gewissen" heißt, ist bei Bremond in „religiöses Erleben" umgetauft und „Glauben im übrigen ist bei Newman nur ein anderer Name für (religiöses) Bewußtsein" (418). „Newman hat nie von seiner Vernunft verlangt, die assises de sa foi grundzulegen. Wozu auch? . . . Eine denkwürdige Erfahrung seiner Jugend hat ihn über das Dasein Gottes und eines Gottes in drei Personen (?) so sicher gemacht wie über sein eigenes Dasein. Die Erinnerung an diese Erfahrung belebt, unterbaut, rechtfertigt seine ganze Philosophie des Glaubens. . . . Newman, ausgehend von der Tatsache seiner Bekehrung (der ‚ersten') und immer wieder darauf zurückweisend, macht keinen Anspruch, sich einem verständlich zu machen, der in seinem Leben keinen Zug oder Hauch eines ähnlichen Erlebnisses vorfände" (421). Bremond stellt sich freilich die Frage, wie mit diesem „Primat religiöser Erfahrung" der „Primat der Kirche", den doch Newman so sehr betone, zusammenstimme. Er bemerkt gelegentlich, das sei eben nur ein Gegensatz, den man in Kauf nehmen müsse. Aber das ist doch nicht sein letztes Wort. Das lautet vielmehr: „Newman geht aus von einem persönlichen Erlebnis: er beobachtet und prüft die ‚Gesamterlebnisse' (d. h. die Kirchen), die ihm unter die Augen kommen. Bereits bekehrt — ich spreche von seiner ersten Bekehrung —, sucht er andere Bekehrte in seiner Umgebung, voll Verlangen,

denen sich anzuschließen, deren Bekehrung ihm am vollendetsten und vollständigsten scheint. . . . Wie schon Leslie Stephen bemerkt hat: ‚An die Stelle der Frage nach logischer Legitimität setzt Newman die Frage nach der Lebenskraft der Systeme, nach ihrer praktischen Vitalität'" (399). So wird denn der ganze Anschluß Newmans an die römisch-katholische Kirche als reines bedürfnishaftes „Kollektivstreben" des inneren persönlichen Erlebnisses der „ersten Bekehrung" gefaßt, und Newmans des Katholiken Sicherheit ist nicht die Wahrheit der Kirche, sondern die „innere Tatsache" seines religiösen Erlebnisses: „Sie (d. h. diejenigen, die von Newmans Skeptizismus reden und die Theorie aufstellen, er sei übergetreten aus Verzweiflung, weil er sich nicht anders vor seinem Skeptizismus hätte retten können) vergessen, daß Newman immer, wie in verschlossener Hand, in der Erinnerung an seine erste Bekehrung die entscheidende Waffe gegen allen Zweifel trug: Ich weiß, weil ich weiß. . . . Und die bestürzlichsten Einwürfe vermögen nichts gegen diese unbesiegliche Sicherheit. Wenn er uns also die römische Kirche hinstellt als den einzigen Damm gegen den zeitgenössischen Unglauben, so spricht er nicht für seine Person, sondern für die Masse der Menschen, die für ihren schwankenden Glauben einer von außen kommenden Stütze bedürfen" (408/409). So ist es denn nicht auffallend, wenn Bremond im folgenden das selbstverständliche Prinzip „Man dürfe keine Lehre glauben, die dem G e w i s s e n widerspricht" in das entsprechende „Vitalprinzip" umkehrt: „Newman gesteht uns das Recht zu . . ., daß die Glaubensbereitschaft einer bestimmten Lehre gegenüber sich danach richte, ob diese Lehre mein sittliches Leben zu bereichern scheine, oder die Eingebungen meiner inneren Erfahrung bestimmter zu gestalten, zu unterstützen, zu vervollständigen" (414 f.). So wird denn schließlich alles aufgelöst in ein „Weiterflammen religiösen Erlebnisses" (414—416) und es erscheint gleichsam als Schlußwort der ganzen Theorie: „Von welcher Seite wir an diese Philosophie herantreten, wir finden entweder ein religiöses Bewußtsein, das sich offenbart — das ist die Theorie Newmans über den Glauben — oder ein Bewußtsein, das sich befreit, sich in Ausdruck gießt und sich entfaltet — das ist die Theorie der Kirche" (418). Damit ist Newman „unser Vorläufer" (407) und obgleich in seinem System noch die Antinomien des „Primates des religiösen Bewußtseins" und des „dogmatischen Katholizismus" nur „unvollkommen" sich lösen, so führt doch gerade dieses dazu, „den katholischen Denkern neue Wege zu eröffnen oder alte Ausblicke zu erneuern. Newmans Psychologie des Glaubens

ist wie eine Einführung in den Pragmatismus und in die Philosophie der Tat (philosophie de l'action)" (390). Für uns Heutige, die die gesamte Entwicklung des Modernismus seit diesen Tagen überblicken können — es kommt noch dazu, daß auch die modernistische Entwicklungstheorie Loisys sich ausdrücklich hinter Newman zu decken suchte —, ist mit dieser kurzen Analyse genug gesagt. Es ist eine bittere Tragik, daß der große Vorkämpfer für den wahren Kirchengedanken so schmählich gegen die Kirche mißbraucht werden konnte und infolgedessen bis heute in weiten Kreisen die Wolke des Mißtrauens von dem Namen des Kardinals nicht weichen will. Es ist aber auch eine schwere Verantwortnng für alle diejenigen, die hier hätten helfen können und müssen.

Die Theorien Bremonds finden dann ihren Abschluß in der Newmanbiographie Charles Saroleas, eines ehemaligen (?) belgischen Katholiken (Edinburgh 1908). Das Buch ist gekennzeichnet durch eine merkwürdige Hilflosigkeit. Auf der einen Seite ist Bremond für Sarolea die Autorität, und Sarolea ist ein ungemein gelehriger Schüler, indem er aus den Darlegungen seines Meisters die letzten Konsequenzen zieht. Wenn es richtig ist, so folgert Sarolea, daß der letzte Grund des Kirchenanschlusses die Analogie und Verwandtschaft zwischen dem „Einzelerlebnis" und dem „Kollektiverlebnis" ist, so sind eben alle religiösen Systeme gleich wahr in sich und nur verschieden relativ zu den Individuen: dem einen Charakter entspricht dieses System und ist darum für ihn wahr; dem andern entspricht jenes System. So wird die Erklärung des Übertritts Newmans recht einfach: „Was ich behaupte, ist nur dies: Gegeben die Kombination seines Charakters mit den Umständen und der Umgebung, war das Ergebnis unvermeidlich" (Kap. 4; vgl. 79). So übernimmt denn Sarolea auch alle übrigen Ideen Bremonds, nur daß er sie vergröbert: „der Folgerungssinn (in der Grammar of assent) als Deuter der Gegebenheiten der religiösen Erfahrung ist nichts weiter als das, was wir ‚Glauben' nennen" (99). „Glaube ist ein Akt des Willens und ein Akt der Liebe" (102). Nach Pascal und Newman gilt: „Religion ist ein Gestimmtsein der Seele, eine Erlebnistatsache. Religiöse Wahrheit beruht nicht auf unsern Denkfähigkeiten, sondern erweist sich und verwirklicht sich in unserem Leben" (130). Und die letzte Konsequenz für den Kirchenbegriff nach Pascal und Newman ist: „Weder Pascal noch Newman haben viel übrig für das Mittlertum des Priesters; der einzige Mittler für Pascal ist Christus. Und für Newman gibt es nur zwei Wirklichkeiten: Gott und er selbst" (131).

Das ist die eine Seite des Buches, sie zeigt deutlich die letzte Etappe der Bremondschen Newmanzeichnung. Aber es ist nur die eine Seite des Buches. Bei seinem Erscheinen lag bereits Pascendi vor; und das Aufsehen über die energische Broschüre Bischof O'Dwyers, die für die modernistischen Kreise ein so harter Schlag war, wird wohl noch frisch gewesen sein. So läßt sich denn in dem Buche Saroleas ein immer stärkeres Abrücken von der These des „modernistischen Newman“ spüren bis zur fast energischen Absage im letzten Kapitel. Das beginnt schon bei der Parallele Pascal-Newman, wo er gegenüber der „erregten Krankhaftigkeit“ des Pascalschen Empfindens und Denkens die „Ruhe und Heiterkeit und das Gleichmaß“ Newmans herausstellt (128) und damit eigentlich an die psychologischen Grundlagen subjektivistischer und katholischer Seelenhaltung rührt: das Vergrabensein in der Enge des unruhigen Ich — und das stille Ruhen in Gott als dem, der aufgeleuchtet ist in Christus, dem in der Kirche Fortlebenden. Die Haltung Saroleas schwankt noch bei der Frage nach dem „liberalen Katholizismus“ Newmans, wo er das Gewissenprinzip Newmans als „geistigen Liberalismus“ bezeichnen möchte. Aber bei der Schlußfrage „Newman und Modernismus“ gibt er doch den alten Standpunkt auf; er stellt seiner früheren These von „Glauben als Willensakt“ die entschiedene unmißverständliche Sprache der Difficulties on Anglicans gegenüber, die keinen Zweifel lassen über Newmans wahre Lehre; und betreffs des Development muß er gestehen — im Gegensatz zu Loisy —, daß „Newmans Fassung eher von einem logischen Prozeß spreche als von einem organischen Wachsen; die Beziehung zwischen dem unentfalteten Dogma und seiner Entfaltung ist die Beziehung zwischen einer einschlußweisen und einer ausdrücklichen Behauptung“ (155). So ist denn der Schluß von allem mühseligen Zusammensuchen: „Newman bleibt im tiefsten Grund ein Scholastiker und Rationalist.... Es ist seine ganze Richtung, den transzendenten und übernatürlichen Charakter von Religion und Kirche festzuhalten und den Abgrund zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion zu vertiefen.... Ungewollt mögen manche Seiten seiner Lehre modernistisch aussehen; bewußt und systematisch war er ein religiöser Reaktionär. Und darum kann ich nur dann dem Wort ‚geistiger Vater des Modernismus‘ zustimmen, wenn man es so versteht, daß Kinder oft recht wenig Ähnlichkeit mit ihren Eltern haben und Eltern nicht verantwortlich sein können für die Taten ihrer Sprößlinge“ (170—172).

Aber auch ohne Newman, so tröstet sich Sarolea zuletzt, und gegen Newmans eigene Gedanken werde das „reine Christentum" kommen: „Der plastische Geist der Menschheit wird in seine (Newmans) religiöse Philosophie seine eigenen lebendigen Gedanken hineinlesen, und der Einfluß Newmans wird in dem Maße wachsen, als man ihn genial mißversteht." Mit diesen bezeichnenden Worten schließt das merkwürdige Buch.

Aber, so wird man fragen, haben die übrigen Biographen Newmans in den Lauf dieses Verdrehungsprozesses nicht eingreifen können? Der einzige, der an die Wurzel griff, war Hutton in seiner Stellungnahme gegen Huxley; aber wohl gerade deswegen drang seine Stimme nicht durch. Barry beschäftigt sich mit ingeniösen, literarisch blendenden Parallelen und mit dem Ausspinnen der Legende von der jüdischen Abstammung, weshalb im Lauf des Buches immer wieder der schöne Satz auftaucht: „Das ist Englisch oder besser Hebräergeist." Seine Analyse der Grammar of assent vermischt die Frage nach der „Realisation" der Materialobjekte des Glaubens mit der Frage nach der kirchlichen Glaubensentfaltung; das System, das aus dieser Vermischung sich ergibt und in peinlicher Weise an modernistische Fassungen von der Entwicklung des religiösen Bewußtseins zu Ausdruck und symbolischer Wortfassung erinnert, ist samt der Legende von der jüdischen Abstammung zu Bremond und Blennerhassett hinübergewandert und so französisches und deutsches Erbgut geworden. Ward hat zwar die Judenlegende gehörig abgefertigt; aber wie es sich noch heute zeigt, ohne rechten Erfolg. Den theologischen Fragen ist er nur in einem Aufsatze seiner Problems and Persons (London 1903) nähergetreten, aber doch ohne die eigentlichen theologischen Probleme zu berühren; es ist nur eine Darstellung der immanenten Folgerichtigkeit des Denkens Newmans geworden.

So steht die Newmanfrage noch heute offen und ist durch ihre Zusammenhänge von der gleichen Bedeutung wie seinerzeit im Jansenistenstreit die Augustinusfrage. Mit ihrer Lösung ist die endliche Gesundung unseres heutigen katholischen Denkens von den Krankheiten der Modernismen und Integralismen verknüpft. Darum ist aber auch keine Newmanpropaganda zum Heil, die nicht zuerst ernst und gewissenhaft das Denken Newmans an dem theologischen Denken der Nach-Jansenismus- und Modernismusepoche geprüft hat.

Erich Przywara S. J.

Anton Bruckner, der Barocksymphoniker.

Bruckners Ruhm ist ebenso langsam gewachsen und reif geworden wie seine geniale Schöpferkraft, aber auch ebenso sicher. Heute stellt man den früher oft so ungerecht Verkannten als Symphoniker unbedenklich neben Beethoven, und es ist durchaus nicht zu fürchten, daß ihm dieser Platz je wieder streitig gemacht werden könnte. Schon hat sich die Dichtung seines Werkes und seiner Persönlichkeit bemächtigt, ein Vorrecht derer, die in der Ruhmeshalle eines Volkes Thron und Lorbeerkranz gefunden haben.

Bruckner war als Mensch, in seinem äußeren bürgerlichen Leben, in all seinen unkünstlerischen Berührungen mit der Außenwelt die Einfachheit, Schlichtheit und Rätsellosigkeit selber. Aber der äußere Mensch ist eben nie und nirgends der ganze Mensch, sondern nur seine Oberfläche, die gar oft über die Tiefe der Seele trügt. Gerade die sogenannten Originale bergen hinter ihren lächerlichen Außenseiten gar oft ein reiches Innenleben. Solche können es sich leisten, von der Welt als Narren und Sonderlinge belächelt zu werden, da diese Welt nicht die ihre ist und ihnen das Lob konventioneller Untadelhaftigkeit nichts gilt.

Ein solches Original aber war Bruckner. Auf mächtigem Rumpf über kurzen Füßen sitzt ein mächtiger, derber Bauernschädel von altrömischem Zuschnitt mit lebhaft geschwungener Nase. Zwei scharfe Wangenfurchen geben dem Antlitz einen Zug von Wehmut, während die Augen eine offenherzige, gutmütige Seele künden. Das Gesicht ist glatt rasiert bis auf ein kurz gehaltenes Schnurrbärtchen über dem energisch gekniffenen Mund. Sein groteskes Gewand von den unmäßig weiten Beinkleidern bis zum Schlapphut spricht jeder gesellschaftlichen Sitte Hohn und nimmt einzig Bedacht auf die Bequemlichkeit seines Trägers. Man hatte ihn darob gerne gehänselt. Seine Antwort war schnell bereit: „I brauch nix von dö Leut, aber mei Ruah will i ham.“ Vielleicht hat er bisweilen auch das derbere Sprüchlein losgelassen, das der Bauer in seiner Heimat gerne gebraucht, wenn man ihn reizt.

Und einem bodenständigen Bauerngeschlechte entstammte unser Anton Bruckner, der am 4. September 1824 in Ansfelden (Oberösterreich) das

Licht der Welt erblickte. Diese seine Herkunft konnte und wollte er wohl auch nicht verleugnen, obwohl er Volksschullehrer war wie bereits sein Vater und Großvater. Wir dürfen uns den Lehrer der damaligen Zeit nicht so mit Wissenschaft belastet vorstellen wie den modernen: Bruckners erste Lehrerbildung ging über eine oberflächliche Kenntnis der praktischen Schulfächer nicht hinaus. Doch hat er, wie wir noch sehen werden, später manches nachgeholt, anderes floß ihm durch seinen langjährigen Aufenthalt in der Großstadt und durch den Verkehr mit weltgewandten Freunden von selbst zu. Gar so ungebildet ist er also doch nicht gewesen, wie er mangels urkundlicher Belege bis in die jüngste Zeit hingestellt wurde.

Sein angestammtes Bekenntnis zum katholischen Glauben ragte aus seiner Seele wie ein granitner Block empor, und keinerlei Anwürfen skeptischer Großstadtmenschen konnte es gelingen, auch nur ein Splitterchen davon loszusprengen. Sein Glaube war eben nicht Verstandessache, sondern kindlich demütiges Bescheiden vor den Lehren seiner Kirche. Bis ans Ende seines Lebens blieb Bruckner ein gottesfürchtiger, sittenreiner Mensch und frommer Beter.

Wie rührend ist die Widmung seiner letzten Symphonie an den lieben Gott! „Meine früheren Symphonien", so sagte Bruckner nach Mitteilung eines Ohrenzeugen im Freundeskreise, „habe ich diesem und jenem edlen Gönner gewidmet, die letzte, neunte, soll nun dem lieben Gott gewidmet sein, wenn er's annimmt. Und damit das unvollendete Werk nun doch einen Abschluß erhalte, möge man nach meinem Tode hierauf mein Te Deum aufführen, das ja für diesen heiligen Zweck ganz besonders paßt. Verraten doch die von mir gleich auf dem Titelblatt beigesetzten Buchstaben O.A.M.D.G., daß ich gerade auch diese Komposition aus meinem innersten Herzen heraus Gott dem Herrn zugedacht hatte." Als Herbeck, der Bruckners Berufung nach Wien so eifrig betrieben hatte, ihn an einem Herbstabend von Linz abholte und beide eifrig plaudernd auf dem Bahnsteig spazierten, ertönte die Aveglocke. Das war für Bruckner keine geringe Verlegenheit. Einerseits war er nach frommer Landessitte gewohnt, sein Haupt zu entblößen, anderseits wollte er doch auch seinen städtischen Begleiter nicht befremden. Aber da kam ihm die Erleuchtung. Er prustet ein paarmal und seufzt: „Jessas, was hat's heut für a Hitz", und der Grund, den Hut zu lüften, war gefunden.

Am künstlerischen Leben seiner Zeit — von der Musik abgesehen — ging Bruckner achtlos vorbei. Diese Einseitigkeit teilt er mit den meisten seiner großen Fachgenossen. Selbst der so vielseitig gebildete Richard Wagner

gestand, daß ihm der Sinn für bildende Kunst mangle. Allein bei Bruckner erstreckte sich die Teilnahmslosigkeit auch auf die Literatur, selbst wo sie als Lyrik in so nahe Verwandtschaft mit der Musik tritt. Es fehlte ihm der innere Antrieb zu Komposition von Liedern, und unter den wenigen, die er trotzdem geschaffen hat, kann keines höheren Ansprüchen genügen. So sehr war er von Haus aus absoluter Musiker, daß er das dichterische Wort als Fessel für seinen barocken Zug ins Breite empfand. Am wenigsten hinderlich waren ihm noch kirchenmusikalische Texte oder Psalmen. Drei Jahre vor seinem Tode wurde ihm nahegelegt, eine Oper zu komponieren. Der Gedanke ergriff ihn lebhaft, doch verhehlte er sich nicht die äußeren Schwierigkeiten; die inneren, in seiner Sonderbegabung gelegenen, hat er wohl nicht genug gewürdigt, sonst hätte er abgelehnt. „Ich bin leider immer krank", so schrieb er an die Anregerin. „Auf Befehl der Ärzte muß ich jetzt ganz ausruhen, dann gedenke ich meine neunte Symphonie ganz fertig zu komponieren, wozu ich fürchte zwei Jahre zu brauchen. Lebe ich dann noch und fühle die nötige Kraft, dann will ich herzlich gern an ein dramatisches Werk gehen. Wünschte mir dann eines à la ‚Lohengrin', romantisch, religiös-mysteriös und besonders frei von allem Unreinen." Daß dieses Werk nicht zustande kam, werden wir vom künstlerischen Standpunkt kaum zu bedauern haben. Es fehlte ihm die Knappheit der dramatischen Tonsprache.

Bemerkenswert und in der Musikgeschichte vielleicht ohne Vorbild ist der Umstand, daß Bruckner in seiner eigenen Kunst so spät ausreifte. Ein Pange lingua, das er neunzehnjährig als Lehrer zu Kronstorf für das Stift St. Florian schrieb, besteht aus bedeutungslosen Akkordfolgen, die von Brucknerscher Eigenart nichts anderes erkennen lassen als ein paar weitgespannte Intervalle. Das Wenige, was uns aus den ersten 35 Jahren seines Lebens erhalten blieb — er scheint selbst gründlich mit seinen Jugendarbeiten aufgeräumt zu haben —, wäre heute längst vergessen, wenn es nicht für die Entwicklungsgeschichte eines Genies so bedeutsam wäre. Mozart war nur 35 Jahre alt geworden, Schubert gar nur 31, und welch lange Reihe erster Meisterwerke haben die beiden in dieser kurzen Lebensspanne geschaffen!

Wir müssen indes die Ungunst der äußeren Verhältnisse in Betracht ziehen. Bruckner hatte in der ersten Hälfte seines Lebens kaum Gelegenheit, als Komponist ins Große zu gehen. Was er schaffen konnte mit der Aussicht, es auch selber zu hören, war Gebrauchsmusik kirchlicher, bisweilen

auch profaner Art mit all den Hemmungen und Einschnürungen, die der praktische Zweck mit sich brachte. Nicht so sehr das Notenpapier war damals sein Mittel seelischer Mitteilung, als vielmehr die Tasten und Register der Orgel. Es waren Laute, die im selben Augenblick, wo sie ertönten, schon wieder sterben mußten und für immer im Weltall verbrausten. Es ist das Schicksal genialer Orgelimprovisatoren, daß ihre Schöpfungen der Nachwelt verloren gehen und nur im Echo von Lobreden begeisterter Hörer weiterklingen. So ein genialer Orgelimprovisator war aber Bruckner seinem innersten Wesen nach, so daß er sich zeitlebens scheute, Stücke für Orgel zu schreiben. Ihm war das Orgelspiel ein viel zu lebendiges Ding, als daß er es vermocht hätte, die formen- und farbenreichen Blüten seines empfindungsreichen Spieles gewissermaßen zwischen zwei Blätter zu pressen. Sie sollten leben und vermodern, aber nicht mumifiziert werden. Meines Wissens ist nur eine Orgelfuge in D-Moll bekannt, eine schulgerechte Arbeit ohne individuelle Züge.

Armselig genug mochten die Dorfkirchenorgeln sein, die er als Lehrerbüblein zuerst zu hören bekam, auf denen er seine ersten Übungen machen durfte. Aber eine weise Vorsehung wußte ihm die Wege zu bereiten. Als er dreizehn Jahre zählte, starb sein Vater, und nun kam er als Sängerknabe an das berühmte Chorherrenstift St. Florian, wo er auch vorbereitenden Unterricht für den Präparandenkurs erhielt. Ob sein Lehrer im Orgelspiel, der Stiftsorganist Kattinger, ihm viel geben konnte, ist nicht überliefert. Vermutlich wird der Lehrer in den Traditionen der damaligen Orgelkunst gewandelt sein, die sich nicht gerade durch Tiefe der Gedanken auszeichnete und den Haydnstil in die Breite schlug. Wichtiger war für Bruckner, daß er überhaupt einmal eine große Orgel kennenlernte — sie zählte nicht weniger als 74 klingende Register —, und daß sein bisher so beschränkter Blick sich vor der herrlichen Kirche und den prunkvollen Klosterbauten und Innenräumen weitete. Gesichtseindrücke sind für den Tonkünstler gewiß nicht von jener direkten Bedeutung wie für den bildenden Künstler, aber sie spannen die Saiten am Instrumente der Seele.

Nach dreijährigem Aufenthalt in St. Florian kam Bruckner 1840 nach Linz, wo er den Präparandenkurs durchmachte und durch eine öffentliche Prüfung beendete. Auffällig ist, daß er bei der Prüfung in Harmonielehre und Orgelspiel im theoretischen Teil die Note „sehr gut“, im praktischen nur „gut“ erhielt, eines der vielen Schulurteile, die das spätere Leben als Irrtum erweist.

Nun fand er Anstellung als Schulgehilfe in Windhaag mit einem Hungergehalt von 2 Gulden monatlich, der ihn zwang, sich durch Geigenspiel bei Bauernhochzeiten und Kirmessen Nebenverdienst zu verschaffen. Seine berühmten Scherzi bergen manche idealisierte Rückerinnerung an diese Seite seiner Tätigkeit. Das Notenpapier war sein treuer Begleiter auf einsamen Spaziergängen, und verwunderlich genug mag es den guten Landbewohnern vorgekommen sein, wenn sie ihn so weltvergessen dahergehen, dann wieder stehen bleiben und auf ein Stück Papier kritzeln sahen. Sie haben ihn denn auch für „halb verruckt" erklärt und mochten froh sein, daß sie ihn nach zwei Jahren schon los wurden. Von Windhaag ging's nach Kronstorf bei Steyr und von hier nach Abschluß der Konkursprüfung (1845) wiederum nach St. Florian, jetzt aber als Lehrer.

Ein glücklicheres Los hätte ihm nicht zuteil werden können. Zwar betrug auch hier die Lehrerbesoldung nur 3 Gulden monatlich, aber bald kamen Nebeneinnahmen, die das Lehrergehalt bei weitem überstiegen. Den reichsten Gewinn aber zog Bruckner aus der Orgel, denn schon nach drei Jahren wurde er supplierender, nach weiteren drei Jahren Hauptorganist an der Stiftskirche. Es ist ja ohne Zweifel übertrieben, wenn Bruckner selbst einmal sagte, daß er in diesen Jahren täglich zehn Stunden Klavier und drei Stunden Orgel gespielt habe; daß er mit eisernem Fleiß arbeitete, ist sicher. Dabei war er 1851 noch aushilfsweise in der Bezirksgerichtskanzlei beschäftigt, besuchte 1851/52 die erste und zweite Klasse der Unterrealschule in Linz mit sehr gutem Erfolg und legte 1855 die Prüfung für das Lehramt an Hauptschulen ab. Unverdrossen lernte er auch Latein, sowohl in St. Florian wie noch später als Domorganist von Linz. Denn noch immer schwebte ihm die akademische Laufbahn als Ziel vor. Der Wissenstrieb war freilich nicht, wie der Trieb zur Musik, ein innerer, angeborener, sondern war lediglich auf die Erringung einer angesehenen Stellung hingeordnet, erlosch darum auch mit der Erreichung des Zieles auf anderem Wege.

Wie sehr er sich in seinem eigentlichen Fach bereits vervollkommnet hatte, beweisen mehrere noch erhaltene Zeugnisse, so eines der k. k. Normalhauptschule in Linz, wo er sich im Jahre seiner Versetzung nach St. Florian prüfen ließ und sowohl in der Musiktheorie wie in der Harmonielehre und im praktischen Orgelspiel die erste Klasse mit Vorzug erhielt, ferner ein Zeugnis des Stiftsorganisten von Seitenstetten aus dem Jahre 1848, das in Bruckner ein echtes musikalisches Genie sieht, besonders auch seine er-

probte phantasiereiche und mechanische Fertigkeit im Orgelspiel hervorhebt und dann — wir können uns eines Lächelns kaum erwehren — meint, bei seinem rastlosen Eifer könne er es „vielleicht auch bis zu einem Grade von Virtuosität“ bringen. 1854 ließ er sein Orgelspiel durch den k. k. Hofkapellmeister Aßmayer begutachten, der ihm schriftlich das Lob eines gewandten und gründlichen Organisten bestätigte. Vielleicht hat er sich dieser Prüfung bereits im Hinblick auf die Stelle des Linzer Domorganisten unterzogen, für deren Erlangung er mit andern in Wettbewerb trat. Im Probespiel blieb er so unbestritten Sieger, daß die Wahl einstimmig auf ihn fiel.

Die Übernahme der neuen Stelle bedeutete einen Haupteinschnitt im Leben des Meisters. Nun war er der Schulsorge ledig und konnte mit allen Kräften an die Vollendung seiner Kunst gehen, besonders nachdem er seine bereits genannten akademischen Pläne auf dringenden Rat eines Freundes endgültig aufgegeben hatte. Einen warmen Bewunderer seiner Kunst und opferwilligen Gönner fand Bruckner in dem großen Bischof Franz Joseph Rudigier, der ihm bereitwillig mehrere Jahre hindurch (1858/61) zeitweiligen Urlaub bewilligte, um in Wien den Unterricht des berühmten Musiktheoretikers Simon Sechter genießen zu können. 1861 legte er vor fünf Professoren des Wiener Konservatoriums seine Schlußprüfung „über praktische Leistungen im Kompositionsfach“ ab, wiederum mit hervorragendem Erfolg. Aber alle diese Professorengutachten über Bruckners Kunst blieben an der rein formalen Seite hängen; keiner verlor ein Wort über Originalität und Empfindungstiefe seiner Eingebungen.

Man möchte glauben, daß die formale Schulung, die der nun schon 37 Jahre zählende Mann bei einem so rigorosen und spitzfindigen Lehrer, wie es Sechter war, mehr als hinreichend gewesen wäre. Aber Bruckner gab sich noch nicht zufrieden. Wiederum setzte er sich auf die Schulbank, um noch einen zweijährigen Kurs über die Lehre von der musikalischen Komposition und Instrumentation beim Linzer Theaterkapellmeister Kitzler durchzumachen. Hier erst bekam er die Richtung aufs Praktische und vor allem eine genauere Kenntnis des größten neueren Meisters: Richard Wagner, dessen treuer Jünger er wurde und blieb. Wie wenig dabei von Nachahmung und Anempfindung gesprochen werden kann, erhellt vielleicht am deutlichsten daraus, daß noch Jahre verstrichen, bis die durch Wagner gelegten Keime aufgingen. Weder seine erste große Messe in D-Moll aus dem Jahre 1864, noch die aus E-Moll vom Jahre 1866, noch auch seine erste C-Moll-Symphonie vom Jahre 1865/66 zeigen, von gelegentlichen Anklängen ab-

gesehen, Wagnersche Färbung. Ein Nachahmer hätte die neuen Erkenntnisse alsbald praktisch ausgewertet, bei Bruckner mußten sie erst langsam in der Seele Wurzel fassen und in stillem Wachstum heranreifen. In der unlängst wiederentdeckten G-Moll-Ouverture, die 1863 entstanden war, finden sich allerdings einige Wagnerismen, die den Eindruck der Nachahmung machen und sich wie Schlinggewächse ausnehmen, deren Blätter sich zwar mit denen des Baumes selbst vermischen, aber nicht von seinem Saft genährt werden.

1865 begab sich Bruckner zur Aufführung des „Tristan" nach München, wobei er Wagner persönlich kennenlernen und ihm Teile seiner ersten C-Moll-Symphonie vorlegen konnte. In allen Brucknerbiographien kann man von der regen Teilnahme lesen, die Wagner für den biedern Österreicher an den Tag gelegt habe. Ich glaube, Bruckner hat die paar Freundlichkeiten, die Wagner seinem allzu devoten Verehrer sagte und erwies, zu optimistisch gedeutet. Gewiß konnte Wagner die Begabung Bruckners nicht entgehen, weshalb er auch die Widmung der dritten Symphonie annahm. Daß er jedoch dessen ganze Bedeutung nicht begriff, daß er als Musikdramatiker den absoluten Musiker, der seinen Theorien so wenig entsprach, nicht recht verstehen konnte, erhellt wohl aus der Tatsache, daß er trotz seines Versprechens nie ein Brucknersches Werk aufführte und den Namen des Komponisten in seinen Lebenserinnerungen, in denen Brahms sehr wohl sein Plätzchen gefunden hat, gar nicht erwähnte. Das hätte Wagner bestimmt nicht unterlassen, hätte er in die Zukunft schauen können. Auch der Freundeskreis Wagners blieb Bruckner gegenüber kühl, was wir wohl als Reflex von den Ansichten des Meisters deuten dürfen. Indes kommt es hier weniger darauf an, wie sich die Sache wirklich verhielt, als vielmehr darauf, wie Bruckner sie auffaßte. Ihm war und blieb der Gedanke, bei Wagner in Gunst zu stehen, ein mächtiger Ansporn.

Unter den größeren Werken, die Bruckner in den Linzer Jahren geschrieben hat, ist das bedeutendste wohl seine dritte große Messe in F-Moll für Soli, Chor und Orchester. Der Stil des Baireuther Meisters ist hier bereits durchaus organisch verarbeitet. Manche Stellen erinnern zwar noch deutlich an die damals übliche Kirchenmusik, aber inmitten all des wogenden Reichtums und der blinkenden Orchesterfarben wirken solche Stellen geradezu als willkommene Ruheplätze. Das wahrhaft große Werk ist voll origineller Einfälle und von einem Klangzauber, der es als etwas Neues, auch von Liszt nicht Erreichtes, auf dem Gebiet der Kirchenmusik erscheinen läßt, dabei allerdings von so bedeutenden äußeren Ausmaßen,

daß an eine liturgische Verwendung nur in Ausnahmefällen zu denken wäre. Das Et incarnatus est und das Benedictus sind schlechthin ekstatische Musik, wie von Engelchören vorgetragen. Erst 1872 konnte Bruckner sein Werk in der Wiener Augustinerkirche selbst hören, gesungen und gespielt von den besten Kräften des Hoftheaters. „Dem Höchsten zur Verehrung geschrieben“, so berichtet Bruckner an einen Linzer Freund, „wollte ich das Werk zuerst in der Kirche aufführen. Die Begeisterung von seiten der Künstler sowohl als der übrigen Anhörer war beinahe namenlos.“ Ich halte diese F-Moll-Messe für Bruckners bedeutendstes kirchenmusikalisches Werk, bedeutender als das später (1883/84) entstandene, oft aufgeführte Te Deum, dessen Hauptkraft in unerhörter rhythmischer Anspannung und einer bei Bruckner seltenen knappen motivischen Durchführung liegt.

Die F-Moll-Messe ist die letzte, die Bruckner geschrieben hat, obwohl ihm noch dreißig Lebensjahre beschieden waren. Überhaupt finden sich kirchenmusikalische Werke künftighin nur mehr spärlich unter seinen Schöpfungen, mit Ausnahme des genannten Te Deum nur kleinere Gelegenheitskompositionen. Die ergreifendste davon ist die letzte, ein Vexilla regis aus dem Jahre 1892. Nur 35 Allabrevetakte zählt der schlichte, choralmäßig gehaltene vierstimmige Satz, der aber von tiefstem Gefühl und echt kirchlichem Geist durchdrungen ist, ein Musterbeispiel dafür, wie man mit wenig Noten ausdrucksvoll schreiben kann.

Daß ein so frommer, ganz in der Kirchenmusik aufgewachsener Komponist, wie es Bruckner war, sein ausgereiftes Können nur mehr ausnahmsweise der kirchlichen Kunst widmete, ist immerhin eine auffallende Tatsache, die äußere und innere Gründe haben dürfte. Unter den ersteren war der wichtigste vielleicht der Umstand, daß eben auch die größten Kirchenchöre den Aufgaben, die der Meister zu stellen pflegte, nicht gewachsen waren, und sein Zug ins Breite sich nicht recht in die straffe kirchliche Handlung fügen wollte. Liturgische Musik aber bloß für den Konzertsaal zu schreiben, empfand er ganz richtig als Zweckwidrigkeit, zumal den Bedürfnissen des Konzertsaals auf andere Weise besser genügt werden konnte. Vielleicht auch mochten die Reformbestrebungen des Cäcilienvereins, die immer stärkeren Einfluß gewannen und Erscheinungen wie Bruckner mit Mißtrauen zu begegnen pflegten, wenigstens indirekt zu seiner Entsagung mitgewirkt haben. Wichtiger sind wohl die inneren Gründe, die in der Art seiner Schöpfernatur liegen. Sein musikalisches Empfinden war durchaus orchestral; die Singstimmen lagen ihm weniger und ihre Behandlung weist

gar manche nicht gerade mustergültigen Instrumentalismen auf. Und wenn auch die lateinischen liturgischen Texte einem polyphonen Gestalter meist mehr Spielraum lassen als etwa ein Lied, so fühlte sich sein schöpferischer Geist doch immerhin in seiner Freiheit etwas beengt, und im reinen Musizieren, im Verwerten des augenblicklichen Einfalls gehemmt. Unter den deutschen Texten lagen ihm noch am ehesten solche von knappem hymnischen Charakter. So war es eine gute Wahl, als er, vom Komitee der Musik- und Theaterausstellung in Wien aufgefordert, für die Eröffnungsfeier ein Chorwerk zu schreiben, sich für den 150. Psalm entschied, der einheitlich in der gehobenen Stimmung des Lobpreisens ihm die ganze Fülle seiner reichen Kunstmittel entlocken konnte. So wenig brucknerisch in einfachsten C-Dur-Akkorden diese machtvolle, 1892 geschriebene Komposition auch beginnt, bald fährt der Sturm ins Tonmeer und türmt gewaltige Wogen, die immer höher steigen bis zur elementaren Schlußfuge. Gleichwohl hätte Bruckner auch dieses Werk nicht ohne Auftrag geschrieben, so unwiderstehlich zog ihn sein innerer Trieb zur absoluten Musik.

Die volle Entfaltung dieser ihm innewohnenden Naturkraft wäre wohl in einer Provinzstadt wie Linz nie so recht möglich gewesen. Solche großen Begabungen entwickeln sich immer nur in Kulturmittelpunkten zu voller Reife. Das war der Grund, warum es Mozart seinerzeit so sehr von Salzburg wegdrängte. Wie tief hat Bruckner die Aufführung seiner ersten C-Moll-Symphonie in Linz mit so unzulänglichen Mitteln und entsprechendem Erfolg entmutigt! Nun aber war der Weg frei. Sechter war gestorben und Bruckner wurde 1868 als dessen Nachfolger ans Konservatorium berufen, um Harmonie, Kontrapunkt und Orgel zu lehren. So angesehen die Stellung war, so schlecht war die Bezahlung, und nur die Aussicht, auch den Posten des Hoforganisten zu erhalten, bewog Bruckner nach langen Überlegungen, dem Ruf zu folgen. Er hatte seinen Entschluß nicht zu bereuen. Selbst das Ausland, Frankreich und England, wurde auf ihn aufmerksam und fand Gelegenheit, sein Orgelspiel zu bewundern. Nach drei Jahren erhielt er den Professorentitel, 1891 sogar das Ehrendoktorat an der Universität, wo er seit 1875 Vorlesungen über musikalische Theorie hielt. Nichts zeigt uns deutlicher als diese seltene Auszeichnung, wie hoch man Bruckner bereits damals trotz aller Gegenströmungen schätzte. Heute, wo das Wunderwerk seiner neun Symphonien vor uns liegt und der nötige zeitliche Abstand gewonnen ist, wissen wir noch besser, als es in jenen Jahren möglich war, was die musikalische Welt einem Bruckner verdankt.

Der Stil ist der Mensch. So sind auch Bruckners Symphonien ein Spiegelbild seines äußeren und inneren Menschen. Die Symphonie ist auf dem Gebiete der Musik das, was das Drama in der Dichtkunst ist: ein Stück Leben, aber nicht in einem zufälligen Ausschnitt, sondern eingefangen in ein baukünstlerisches Schema. Dieses ist notwendig, weil niemand ein stundenlanges, ungebundenes, durch keinerlei innerlich begründete Abschnitte zerlegtes Musizieren ertragen könnte. So gewiß es ist, daß das Leben selbst solche Schemen nicht kennt, so notwendig erweisen sie sich für ein Kunstwerk, das bei aller Individualität doch eine Art Typus zu formen hat, zumal in der Monumentalkunst des Dramas und der Symphonie.

Man hat Bruckners Symphonien, einschließlich seines F-Dur-Streichquintetts, das ganz symphonisch gedacht ist, von jeher den Vorwurf gemacht, sie seien bei all ihrer Größe und Schönheit formlos, sprunghaft, ungezügelt: manche Teile seien viel zu weit ausgesponnen und chaotisch. Wer erinnert sich da nicht an die launigen Verse, mit denen Goethe das Rezensionswesen, das alles Schöne und Gute mit seinen Wenn und Aber bewirft, gegeißelt hat:

> Sehet, wie artig der Frosch nicht hüpft! Doch find' ich die hintern
> Füße um vieles zu lang sowie die vordern zu kurz.

Der Vorwurf trifft die Bauform der Brucknerschen Symphonie und gründet sich auf das Dogma von der allgemein und für immer geltenden klassischen Kunstform. Zu einer Zeit, wo Klassizismus und Griechentum herrschen, könnte man den Vorwurf verstehen, nicht aber in einer Zeit, die wie die unsere jedem Stil sein Recht läßt, auch dem lang verkannten Barock. Warum soll diese Weitherzigkeit nur von der Baukunst im eigentlichen Sinn gelten, nicht aber von der architektonischen Form der Musik? Wer gibt uns das Recht, den Bau einer Symphonie immer wieder an der klassischen Norm Beethovens zu messen? Wir dulden den Fortschritt im musikalischen Inhalt, warum nicht in der äußeren Form? Es ist heute an der Zeit, eine so überragende Erscheinung wie Bruckner an Bruckner zu messen und nicht an Beethoven[1].

---

[1] Ein erfreuliches Zeichen beginnender Umwertung ist es, daß unter den zahlreichen Antworten musikalischer Fachgrößen auf die Frage, was von dem genannten Vorwurf zu halten sei, eine erkleckliche Zahl ihn zurückweist. (Brucknernummer der Allgem. Musikzeitung 1921, Nr. 41.)

Bruckner ist, was den Aufbau seiner Symphonien betrifft, Barockkünstler. Kein Stil liegt dem Süddeutschen so sehr im Blut wie der Barockstil, keiner prägt sein Wesen deutlicher aus. Darum die herrliche Blüte, die gerade dieser Stil in süddeutschen und österreichischen Landen gefunden hat. Für Klassik und reine Renaissance hat der Süddeutsche zu wenig absolutes Schönheitsgefühl, zu wenig Sinn für Organisation und klar aufgehende Rechnung, für Romanik und Gotik zu wenig ernste Beschaulichkeit. Als Sanguiniker unter den deutschen Volksstämmen mit starker Zugabe von Behäbigkeit liebt er das Luftige, Heitere, Gedehnte, in seinen Markt- und Stadtplätzen und breitgiebeligen Häusern nicht minder wie in seinen Kirchen und Schlössern. Auch den Äußerungen seiner Frömmigkeit kommt der Barockstil mehr entgegen als irgendein anderer. In der Zeit nach den Drangsalen des Dreißigjährigen Krieges, wo eine mächtige religiöse Welle durchs Land ging, zur höchsten Blüte gelangt, ist der Barockstil mit seiner Vorliebe fürs Irrationale durchaus nicht so unmystisch wie die reine Renaissance. Freilich ist diese Mystik von der gotischen und romanischen grundverschieden. Sie betet nicht mit gefalteten, sondern mit emporgerungenen Händen, sie betet laut und nicht in stiller Betrachtung.

Bis vor kurzem hat auch der Barockstil sich den Vorwurf der Formlosigkeit gefallen lassen müssen; heute ist er glänzend gerechtfertigt, und wir bewundern die unerschöpflichen Bauphantasien der Dientzenhofer, Prandauer, Fischer von Erlach, um nur ein paar Namen aus der langen Reihe erster Baukünstler ihrer Zeit herauszugreifen. Welche Kühnheit finden wir da allein schon in den Grundrissen, mit welcher scheinbaren Sorglosigkeit setzen sie sich über klassische Proportionsregeln weg, einzig auf ihr künstlerisches Gefühl vertrauend, das sie dann auch nicht betrog. Welche Bewegung ist in die starre Masse geraten! Wie flutet, nicht selten aus verdeckten Quellen, strahlendes Licht durch den Raum! Hier schwingt sich eine Linie in breiter Kurve hin, um plötzlich abzubrechen, weiter unten oder weiter oben oder auch gar nicht mehr fortgesetzt zu werden, das Gebälk spaltet sich, springt vor und zurück und krümmt sich, Baugelenke werden verheimlicht, Zwischenformen eingeschoben, das Hauptgesims wird nicht da angesetzt, wo das Gewölbe seinen Schwung beginnt, sondern tiefer, kurz: Willkür scheint an Stelle des Gesetzes getreten zu sein. In Wirklichkeit aber sind es neue Gesetze, die nun herrschen und erforscht sein wollen.

Das ist nun ganz und gar der Fall Bruckner, der seine musikalischen Themen nicht mit Beethovenscher Knappheit behandelt und Motivsplitterchen

im Orchester verstreut, sondern in die Breite arbeitet, der plötzlich abbricht und Generalpause macht, das konstruktive Gefüge verdeckt, den einen Teil in die Länge zieht, den andern kürzt. Und wenn er in seinen Scherzi mit bäuerlichen Holzschuhen klappert und lustige Sprünge macht, erinnert das nicht an die zierlich hüpfenden Stuckornamente des Barock, an die herumpurzelnden Putti?

Wie hätte es auch anders sein sollen bei einem Meister, der auf einem ganz von barocker Kultur durchsetzten Heimatboden herangewachsen ist? Wäre es möglich gewesen, daß die überstarken Jugendeindrücke des herrlichen Klosterkomplexes von St. Florian mit seiner fürstlichen Pracht und eigenwilligen Rhythmik sich jemals verwischen und den Geist des Künstlers zur Ordnung klassischer Zucht hätten bringen können? Ähnlich mochte Kremsmünster, das er später so gern besuchte, auf sein empfängliches Gemüt gewirkt haben, oder Klosterneuburg und das stolze Melk, die beide von Wien aus so leicht zu erreichen waren. Die visuellen Eindrücke mußten sich bei ihm, dem Tonmeister, in entsprechende rhythmisch-akustische Formen umsetzen. Vielleicht kann ich meine Behauptung am besten durch eine Mitteilung stützen, die von Wien aus an die „Neue Musikzeitung“ (1892, Nr. 16) geschickt wurde: „Unser Anton Bruckner . . . trägt sich mit der Absicht, seinen neun Symphonien eine zehnte beizufügen, und zwar die ‚gotische‘. Um in die rechte Stimmung zu kommen, geht er seit Tagen stundenlang in und um die Stephanskirche und studiert daran edle Bauformen.“ Aber gerade die Stephanskirche ist gotischer Barock, und wir dürfen darum wohl mit Recht zweifeln, ob die zehnte Symphonie merklich anders geworden wäre als die übrigen.

Auch der äußere Mensch war ins Barocke gewachsen. Seine Strohfeuerhuldigungen an das schöne Geschlecht, die dem unfreiwilligen Junggesellen bis ins Greisenalter hinein eine stattliche Sammlung von Körben eintrugen, seine großen Leuten gegenüber byzantinisch-überschwengliche, im übrigen bäuerlich-derbe Redeweise — so z. B. wenn er ein Singerbüblein mit den Worten lobte: „Schön hast 's Benedictus gesungen, du Lausbua“ — war nicht minder barock wie seine breiten Pumphosen, sein mächtiger Schlapphut und weiter Kragen. Sollte seine Musik uns einen andern Menschen vortäuschen? Es ist darum nur ein Durchbruch seiner Natur, wenn er trotz seiner klassischen Schulung und unmittelbar nach ihrem Abschluß schon gleich seine erste Symphonie zu einem „kecken Beserl“, wie er sie zu nennen liebte, machte, das alle Schulerinnerungen rücksichtslos aus-

fegte, voll Kraft, Ungestüm, Eigenwilligkeit. Der Mißerfolg dieses Werkes hat ihn nicht trotzig gemacht, denn er war keine Wagnernatur, sondern blieb zeitlebens, oft allzusehr, dem Urteil anderer verbunden. So bekam seine zweite Symphonie ein viel harmloseres Gepräge, und erst allmählich, bei seinen späteren Symphonien, gewann er den Mut zu seiner eigentlichen Naturform wieder zurück. Leider haben ihm dann manche Freunde hineingepfuscht, so daß eine urschriftgetreue Ausgabe der Brucknerschen Werke dringend erforderlich ist. Wir wollen wissen, was der Meister selber geschrieben hat, nicht was seine Bemutterer für gut fanden.

Den Vorwurf barocker Formlosigkeit haben sich in erster Linie die Ecksätze seiner Symphonien gefallen lassen müssen. Indes sind diese ihrer Natur nach schon allgemeinerer Art als die Zwischensätze, und es ist darum auch nicht zu verwundern, wenn Meister Bruckner hier besonders frei schaltet. Hier auch gilt es vor allem, das Gesetz der Form zu finden, statt es vorschnell zu verneinen. Als besonders schwer eingängig gelten die Schlußsätze. Wo Bruckner an den Turmbau geht, wächst seine Kühnheit und Phantasie ins Riesenmaß. Wiederum müssen wir zum Vergleich die deutschen Barocktürme heranziehen, die so oft das Gesetz der üblichen Logik über den Haufen werfen, ohne die imposante Wirkung zu beeinträchtigen.

Der barocken Bauweise der Brucknerschen Symphonie kommt ihr romantischer Ideengehalt entgegen. Unter Idee ist hier nicht eine programmatische Idee im Sinne eines Berlioz, Liszt, Richard Strauß zu verstehen, sondern die reine, begrifflich nicht faßbare Seelenstimmung und ihre musikalische Frucht. Bruckner war viel zu sehr auch als Musiker Naturmensch, als daß er ein so reflexives Kunstgebilde hätte schaffen können, wie es eine Programmsymphonie ist. Alles, was er selbst später aus unselbständiger Ehrfurcht vor der augenblicklichen Mode in seine Werke hineingedeutelt hat oder was geschäftige Kommentatoren aus ihnen herauslesen zu müssen glaubten, ist belanglos, ja dem tieferen Verständnis hinderlich. Wozu brauchen seine herrlichen Adagios eine programmatische Ausdeutung, wo das Orchester so selig singt, betet und weint in inbrünstiger Verzückung, wo die klingenden Weihrauchwolken so warm aus den Instrumenten quellen und uns umfangen mit ihrem schweren und doch so wohligen Duft! Und was vermögen Worte zur Erklärung seiner prickelnden Scherzi, wo das ganze Füllhorn launigen Humors über uns ausgegossen wird! In keckem Übermut wagt sich der Meister sogar in die Nähe der Trivialität, doch

nie verfällt er in sie wie etwa Richard Strauß. Stets weiß er im rechten Augenblick durch einen kühnen modulatorischen Zugriff, durch irgendeine geistreiche Wendung das Unheil abzuwenden — ein Seiltänzer, der nie stürzt. Und lustig genug geht's da her! Aber ist es nicht bisweilen, so echt volkstümlich, ein Totentanz, der da aufgespielt wird? Fallen nicht auch Ewigkeitsklänge in das Becherklirren?

Die musikalische Romantik liebt keine architektonischen Bindungen und logischen Entwicklungen. Ihre ureigene Ausdrucksform ist die freie Phantasie, wo sie sich breit malerisch ergießen kann. Insbesondere müßte die klassische Bauform den frischen Sprudel romantischer Einfälle auf Schritt und Tritt hemmen. Das aber ist das Große an Bruckner, daß er im Gegensatz zum Nachklassiker Brahms im Barock eine Bauweise für seine Symphonien fand, die dem Romantiker große Freiheit ließ und doch Architektur blieb und das Tektonische nicht durch das rein Malerische verdrängte. Darin liegt Bruckners Größe. Er hat einen ganz neuen, bisher unbekannten Typ der Symphonie geformt und damit Wagners Ansicht, nach Beethoven lasse sich eine weitere Entwicklung der Musik nur noch in Verbindung mit der Schwesterkunst Poesie erreichen, nicht durch Worte, sondern durch seine überragende Leistung widerlegt.

Man hat Bruckner den Wagner der Symphonie genannt. Es ist wahr: erst die Berührung mit Wagnerscher Kunst hat die letzten geheimen Kräfte in dem österreichischen Meister losgebunden. Die zauberhaft narkotischen Klangreize, durch die Wagner als erster die Musik bereichert hat, seine Klangfarbenkontrapunktik finden wir auch bei Bruckner. Während aber Wagner das Leitmotiv als bestes illustratives Mittel für seine dramatischen Zwecke einführte, blieb Bruckner durchweg der alten imitatorischen Verwendung der Motive bis zum großartigsten und verwickeltsten Fugenbau treu.

Bruckner hatte das Unglück, ein Zeitgenosse des allmächtigen Kritikers Hanslick zu sein, dessen formalistische Musiktheorie zur praktischen Musik Bruckners im schärfsten Gegensatz stand. Hanslick ließ denn auch seine einflußreiche Feder nicht ruhen, um unsern Meister herabzusetzen und für seinen Schützling Brahms Platz zu machen. Da Hanslicks Urteil die ganze liberale Presse Wiens beherrschte, hatte Bruckner mit seiner treuen Gemeinde keinen leichten Stand. Trotzdem setzte er sich durch und gilt heute als einer der ganz Großen, während Hanslicks Lehre vom musikalisch Schönen vergessen ist.

Von vielen, selbst von begeisterten Freunden Bruckners wird seine Kunst als unproblematisch bezeichnet. Sie schließen von der im besten Sinne einfältigen Erscheinung der Menschlichkeit des Meisters auf seine Kunst, ohne den logischen Schnitzer zu gewahren, der dabei gemacht wird. Es gibt überhaupt keine unproblematische Menschenseele, so wenig wie eine unindividuelle. Jede besitzt ihre geheimen Kammern und verborgenen Werkstätten, von deren rastloser Arbeit vielleicht nie ein Laut nach außen dringt. Mit Vorliebe werden die Anhänger der dogmatisch gebundenen katholischen Weltanschauung als unproblematische Menschen hingestellt, weil die letzten und tiefsten Fragen für sie keine Probleme seien, sondern gelöste Rätsel. Als ob es außer diesen metaphysischen Fragen nicht genug andere gäbe, die Herz und Verstand des Menschen beglücken und peinigen können. Aber davon abgesehen: sind denn diese Jenseitsrätsel für den Katholiken wirklich gelöst? Ist nicht schon der Begriff „Gott“, den wir gläubig und fest umfassen, der die Grundlage alles religiösen Lebens ist, der Rätsel höchstes und schwierigstes, ein Licht zwar, aber ein geheimnisvolles, eine „grelle, blendende Finsternis“ (Lippert)? Zwar hat der Gläubige den Berg bestiegen, aber vom Gipfel aus sieht er erst recht wieder in neue, unermeßliche Weiten.

Eine Zweiteilung der Menschen in problematische und unproblematische hat nur insoweit Sinn, als es sich um die Fähigkeit — vielleicht auch um den Willen — handelt, die innere Problematik nach außen hin kenntlich zu machen, sei es in Gebärde oder Rede, in Dichtung, Musik oder Zeichnung. Dem einfachen Menschen fehlen durchweg die Mittel dieses Ausdrucks; was er innerlich fühlt und erlebt, wird ihm nicht darstellbar deutlich, und so geht er durchs Leben, äußerlich als unproblematischer Mensch, während in seinem Inneren dieselben Stürme toben wie in jedem andern.

Auch Bruckner war ein einfacher Mensch, der mit den Mitteln der Sprache nie imstande gewesen wäre, seine inneren Kämpfe, Leiden und Siege darzustellen. Dafür besaß er in seiner Musik ein um so gefügigeres Werkzeug der Mitteilung. Und da er ein moderner Musiker war, der sein Inneres auch wirklich enthüllen und nicht bloß „tönende Formen“ zeichnen wollte, mußte seine Musik auch die Merkmale einer problematischen Individualität aufweisen. Unproblematisch kann eine Kunst nur sein, die entweder nur Machwerk ist oder aber zugunsten des klassischen Schönheitsideals auf volle Entschleierung des Inneren verzichtet.

Es kommt dazu, daß die Blüten der Künste überhaupt nicht durch die Wurzeln verstandesmäßiger Erkenntnis gespeist werden, sondern durch die des Empfindungslebens. Dessen Reichtum ist aber weder vom Grade der Bildung abhängig, noch wird er durch eine so geschlossene Weltanschauung, wie es die katholische ist, irgendwie geschmälert.

Es kommt ferner dazu die Vieldeutigkeit der Musik. Wäre Bruckner ein leichtfertiger Lebemensch, ein Don Juan, eine faustische Natur gewesen, seine Erklärer würden nicht müde werden, uns aus den Partituren den durch und durch problematischen Menschen nachzuweisen. Es ist eben niemand imstande, etwa bei einem Kampfmotiv mit Sicherheit festzustellen, ob es sich dabei um einen Kampf innerhalb einer Weltanschauung oder für Erringung einer Weltanschauung, um den Kampf gegen diesseitige oder diabolische Mächte handelt, ob eine einschmeichelnde Melodie auf irdische oder himmlische Liebe zu deuten ist. Wäre die künstlerische Erscheinung Bruckners gar so einfach, dann hätten alle Meinungsverschiedenheiten, die sich seit Jahrzehnten um seine Bedeutung und Deutung abspielten, weder Grund noch Sinn. Hat man es neuestens doch sogar versucht, seine Musik als Offenbarung einer „kommenden geistigen, neuen Christusverkündigung" in anthroposophischer Bedeutung hinzustellen, ohne zu beachten, daß man damit entweder der Religiosität des Meisters oder seinem Werk den Stempel der Unechtheit aufdrückte.

* * *

Als Bruckner am 11. Oktober 1896 zweiundsiebzigjährig einem Herzschlag erlegen war, inmitten seiner Arbeit an der neunten Symphonie, war es allen klar, daß ein Großer von hinnen gegangen. Die Stadt Wien veranstaltete auf ihre Kosten eine prunkvolle Leichenfeier, die sterblichen Überreste aber wurden einem Wunsche des Verblichenen entsprechend nach St. Florian überführt, um unter der Großen Orgel beigesetzt zu werden und der Auferstehung entgegenzuharren. In Steyr, dessen Pfarrhaus ein Lieblingsplätzchen des Meisters war und das Entstehen seiner letzten großen Werke sah, wurde ihm zwei Jahre nach seinem Tode das erste Denkmal gesetzt, ein anderes folgte ein Jahr später im Wiener Stadtpark. Aber was bedeuten Denkmale aus Stein und Erz gegenüber dem Denkmal, das er selbst geschaffen, und das in seiner ätherischen Wesenheit von Stadt zu Stadt und von Land zu Land zieht und die Herzen beglückt!

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Philosophie.

1. Philosophie und Weltanschauung.

Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften. Von Erich Becher. 4° (X u. 334 S.) München u. Leipzig 1921, Duncker & Humblot. Geh. *M* 60.—

Wir haben hier das ausführlichste und gründlichste Werk über die Einteilung der Wissenschaften, das je geschrieben wurde. Eine Menge philosophischer Weltanschauungsfragen sind einbezogen; nur schade, daß die Metaphysik etwas zu kurz kommt. Über die Gegenstände als Einteilungsgrund, über die Methoden und Erkenntnisgrundlagen, die auf die Einteilung Einfluß üben, wird geradezu erschöpfend gehandelt. Das Ergebnis ist freilich nicht neu, aber doch allseitig untersucht: die Zerlegung der Realwissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften (wobei diese Psychologie und Kulturwissenschaften umfassen) bewährt sich vollkommen.

Becher arbeitet sich durch die dornigsten Fragen, seine Ansicht zu begründen. Nur ein Gelehrter von so vielseitigem und gründlichem Wissen konnte solche Arbeit leisten. Das Bekenntnis zum kritischen Realismus, zur Eigenwelt des Psychischen, zu maßvollen historischen „Gesetzen" usw. wird sorgfältig sichergestellt. Um so auffallender ist die recht ungründliche Ablehnung der Willensfreiheit. Der Hauptbeweis aus der Natur des geistigen Seins wird gar nicht berücksichtigt, das Freiheitsbewußtsein ist nicht richtig analysiert, die Verantwortungsmöglichkeit bei Annahme des Determinismus ist nur um eine Stufe zurückgeschoben. Übrigens gilt dem vernünftigen „Indeterminismus" — der falsche Ausdruck hebt sich übrigens selbst auf — die Selbstbestimmung schon allein als Freiheit. Sollte es wirklich nur ein Streit um Worte sein?

Symbol und Schicksal. Goethes Faust und seine Weisheit als Philosophie des Entwicklungsgedankens. Von Heinrich Rogge. 8° (VI u. 192 S.) Prien a. Chiemsee 1921, Kampmann & Schnabel.

Man kann das Werk zur Weltanschauungs-Philosophie rechnen, weil für Rogge das Symbol Wesen aller Wissenschaft und alles Sehens ist. Ich hatte versprochen, dieses Buch zu beurteilen. Ich tue es sehr ungern, weil ich gar kein Verhältnis zu ihm finde. Es steckt voll tiefer Gedanken, Früchten gründlichen Nachdenkens. Als Bruchstück eines großen Werkes, das erst kommen soll, bleibt es aber vielfach unverständlich.

Die Apotheose Goethes erscheint mir als rein persönliche Liebhaberei. An Goethes Wesen werden wir niemals genesen, obwohl ich gewiß zugebe, daß Goethe in jede Geschichte der Philosophie gehört.

Wenn man die Winkelsumme des Dreiecks gleich unendlich setzt, so kann man eine überaus interessante Geometrie daraus schaffen. Ein Wirklichkeitswert offenbart sich darin nicht. Das ist Nietzsches Philosophie, die hier als Deuterin Goethes erscheint.

So ist das ganze Buch nur für Gläubige geschrieben, für Gläubige in der Richtung des Verfassers. Es ist der Spiegel einer starken, aber rein individuellen Überzeugung, nichts für kritisch Suchende, nichts für „Ungläubige".

Die Symbole des sprachlichen Ausdrucks, der Rechtsbildungen eines Volkes, das Symbolische in seiner Literatur, in seiner ganzen Denkweise, in seinen religiösen Vorstellungen zumal, das Sehen und Dichten und Denken und Fühlen bedeutender Persönlichkeiten, die zum Sinnbild und Gleichnis einer ganzen Nation werden können, alles das hängt zweifellos mit den geschichtlichen Schicksalen der Träger dieser Symbole zusammen, ja es bestimmt zum Teil diese Schicksale. Das ist eine tiefsinnige Erkenntnis. Aber eben die klare und systematische Darstellung dieser Wahrheit vermisse ich in Rogges Buch, das Welt und Sehen und Denken zum Symbol verflüchtigt, statt das Sinnbild des Unendlichen im Endlichen zu suchen.

Die Aristie des Jesus von Nazareth. Philosophische Grundlegung der Lehre und der Erscheinung Christi. Von Hans Blüher. 8° (324 S.) Prien O.-B. 1921, Kampmann & Schnabel. Geh. *M* 85.—; geb. *M* 105.—

Dieses Buch ist Philosophie, keine Exegese. Sinn und Bedeutung hat es nur für den, der an Blüher glaubt. Den Unterschied der schöpferischen Herrenrasse und der minderwertigen Zweitrasse, den auf Erkenntnis gegründeten Unterschied, hat auch schon Konstantin Brunner in seinem großen Werk „Die Lehre von den Geistigen und vom Volke" ausgesponnen. Hier aber erscheint Christus als das höchste Exemplar jenes Erstgeschlechtes. Bei ihm ist nach Blüher alles Symbol, Schicksal, individuelle Tat, Selbstverständlichkeit, nichts Sollen oder Sitte, gut oder böse. Wie die Natur einmal den recht verunglückten Menschen geschaffen hat, so wird sie vielleicht später den Typus des Menschensohnes erzeugen, der ganz Schönheit, Güte und Liebe, damit aber auch Glück ist; er wird die Sünde nicht kennen, weil er sich keiner einzigen Hemmung einer Lust, eines Triebes, einer Handlung bewußt wird; bei ihm wird Gesetz und Ethik mit der individuellen Tat jedesmal zusammenfallen. Christus war auf dem Weg zu diesem Vollkommenheitstyp, er irrte nur in der Annahme, daß dieser Schöpfungsakt unmittelbar für seine Auserwählten bevorstehe; denn er sei, meint Blüher, zu sehr im altprophetischen Gedankenkreis gebannt gewesen. Alles, was Jesus sonst tat und lehrte, auch seine Wunder, sind Wahrheit, eine Wahrheit allerdings in der Deutung Blühers; die vollkommene Erscheinungsform ist ihm der schöne Mensch, der jede ethische Tat, wie der geniale Künstler, als ein innerliches notwendiges, einmaliges Kunstwerk zwecklos zur Welt bringt; Wahllust erscheint auf diesem Grund ebenso berechtigt wie selbstloses Heldentum. Ob sich der Mensch einen Gott oder Götter damit schafft, ist gleichgültig. Das habe Paulus, das hätten die christlichen Geistesgrößen nicht begriffen, daher sei das Christentum ein fatales, hysterisches Mißverständnis. Nur Johannes habe seinen Meister verstanden.

Blüher hält die Ablehnung seiner Weltanschauung für Entartung. Einziger Grund dieser Bewertung ist er selbst. Mit demselben Recht kann jeder Selbstbewußte auf Grund seiner „inneren Struktur“ die Aristie als Entartung kennzeichnen. Alle Ideale werden damit zur Geschmacksache. Das ist dann aller Weisheit Schluß und Begräbnis.

2. Geschichte der Philosophie.

Geschiedenis der Philosophie door Dr. T. Hoekstra. Eerste deel. Oude Philosophie. 8° (218 S.) Kampen 1921, J. H. Kok. *fl* 3.25; geb. *fl* 4.60

Man darf die Holländer um diese schöne Arbeit beneiden. Sie ist für Studenten der Philosophie wie für Laien gleich wertvoll. Holländischer Wirklichkeitssinn, holländische Nüchternheit und Klarheit offenbaren sich auf jeder Seite. Wir lernen auch aus diesem Buch, daß unsere Gelehrten sehr zu Unrecht wertvolle Studien zur alten Philosophie aus den Niederlanden übersehen.

Gewiß vereinfacht Hoekstra die Probleme manchmal zu stark. Man vermißt in der Wertung der Vorsokratiker die geistreichen Fragestellungen Hönigswalds; selbst Einhorns paradoxe Studie über Xenophanes wäre lehrreich gewesen. Wie hätte die Darstellung der stoischen Philosophie durch die Arbeiten Brochards, Hamelins, Rodiers, der Lehrgehalt Philons durch die wertvollen Studien Lebretons vertieft werden können. Dem Genie Plotins wird Hoekstra nicht gerecht, so wohltuend auch sein klares Wort ist über den Unterschied der neuplatonischen und der christlichen Mystik. Auch sonst berührt der Verfasser öfter den christlichen Lehrgehalt, dem er gläubig gegenübersteht, soweit er in den heiligen Schriften niedergelegt ist. Merkwürdig und ungeschichtlich ist seine Ablehnung der christlichen Aszese und „Weltflucht“ als „Platonismus“.

Platons und Aristoteles' Philosophie erscheinen in kurzem und klarem Aufriß. Bei der Reihenfolge der Platonischen Dialoge erwartet man eine größere Berücksichtigung der überzeugenden Nachweise im Werk von Wilamowitz über Platon. Rolfes' Arbeiten sollten im Abschnitt über Aristoteles nicht fehlen. Unter ihrem Einfluß hätte Hoekstra vielleicht die Seelenlehre des Stagiriten günstiger beurteilt.

Aristoteles und die Willensfreiheit. Eine historisch-kritische Untersuchung. Von M. Wittmann. 8° (54 S.) Fulda 1921, Aktiendruckerei. *M* 6.—

Die Lehre des Aristoteles über die Willensfreiheit hat Wittmann in seiner „Ethik des Aristoteles“ (1920) ausgezeichnet behandelt. Hier setzt er sich mit Gegnern auseinander, scharfsinnig und sachlich. Aristoteles war ein Verfechter der Willensfreiheit, hat sie aber nicht wie seine Erklärer und die Hochscholastik aus der Vernunft und der Überlegung abgeleitet. Darin hat Wittmann unzweifelhaft recht. Es müßte aber meiner Ansicht nach betont werden, daß die Scholastiker die Freiheit aus der Natur des Geistes zu beweisen suchten, weil ihnen die Andeutungen des Stagiriten in der Nikomachischen Ethik mit Recht die Grenzen einer schwachen wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit nicht zu überschreiten schienen.

Die Logik des Philosophen Josef Neuhäuser. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert. Von Erich Feldmann. 8° (108 S.) Elberfeld 1920, Wuppertaler Druckerei.

Der Bonner Philosoph Neuhäuser ist ein gründlicher, kritischer und selbständiger Kenner und Jünger des Aristoteles. Feldmann geht seinem Denken liebevoll nach und bringt es zu klarer Darstellung. Was Neuhäuser über die formalen Denkgesetze geschrieben hat, ist heute wieder von besonderem Wert.

Poseidonios' metaphysische Schriften. Von J. Heinemann. Erster Band. 8° (218 S.) Breslau 1921, Marcus. Geh. *M* 28.—

Diese Untersuchung über des Stoikers Poseidonios Lehre, ihren Zusammenhang mit der früheren Stoa, auch über einen Ausschnitt ihres Einflusses auf Spätere wird so vielseitig, gründlich und klar geführt, mit einer so vollen Kenntnis der Quellen und des gelehrten Schrifttums, daß man zum Teil von einer abschließenden Vorarbeit sprechen darf. Den Exegeten werden die Belege aus dem Buch der Weisheit besonders fesseln. Ich gestatte mir darüber kein Urteil. Für eine Darstellung der hellenistischen Philosophie ist diese Studie und die in Aussicht gestellte Bearbeitung des Poseidonischen Lehrgehaltes von grundlegender Bedeutung.

1. **Die Philosophie des Mittelalters** (Geschichte der Philosophie von Bruno Baisch rc. Band 4). Von Johannes M. Verweyen. 8° (X u. 308 S.) Berlin u. Leipzig 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. *M* 35.—; geb. *M* 40.—
2. **Neuere Hauptrichtungen der Philosophie** (Die Bücherei der Volkshochschule. Band 15). Von Johannes M. Verweyen. kl. 8° (82 S.) Bielefeld u. Leipzig 1920, Velhagen & Klasing. *M* 3.20

1. Baeumkers und Baumgartners ausgezeichnete Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie haben eine Fülle von Aufklärungen Kreisen gebracht, zu denen Stöckls und de Wulfs Forschungen nicht durchdrangen. Verweyens Geschichte wird zweifellos einen starken Rest von Vorurteilen beseitigen. Sie ist nicht nach Zeitabschnitten, sondern nach Grundfragen aufgebaut, eine bei der mittelalterlichen Geistesrichtung besonders dankbare Darstellungsart; freilich möchte ich diese Geschichte der Probleme, sollte sie dem Ideal der Wissenschaftlichkeit entsprechen, in weit innigere Beziehung zu den Weltanschauungsfragen der Gesamtmenschheit bringen. Da würde es sich noch deutlicher zeigen, welch ein reiches Leben in der mittelalterlichen Philosophie sprühte.

Weil Verweyen einen klaren Blick hat für den wirklichen Wert geschichtlich-philosophischer Einzelarbeiten, nimmt er aus den vorliegenden Forschungen meist das Beste; weil er den Quellen unbefangen gegenübersteht, findet er gewöhnlich den richtigen zeitgenössischen Sinn heraus. Das zu bemerken, ist leider notwendig; denn es ist geradezu ein Novum in den Geschichten der Scholastik, die nicht von ihren Freunden verfaßt sind.

So bietet denn Verweyens Buch zwar wenig Neues, wohl aber ein anschauliches, in der Hauptsache richtiges Bild des scholastischen Denkens. Häufiger ver-

misse ich allerdings das tiefere Eindringen in Probleme, welche das Mittelalter sehr tief gefaßt hat, so in die Frage nach dem Unterschied von Wesen und Dasein, so den Besonderungsgrund der Einzelwesen, die Art der göttlichen Einwirkung auf den freien Willensakt, besonders aber die Seinsanalogie.

Auch werde ich den Eindruck nicht los, daß Verweyen seinen Begriff der Philosophie zu modern faßt, um der mittelalterlichen Vielseitigkeit ganz gerecht zu werden; daß er seine drei Probleme, das Erkenntnisproblem, das metaphysische und das ethische Problem, der neuzeitlichen Gedankenrichtung entnimmt. Jedenfalls umfaßte aber das metaphysische Problem des Mittelalters weit mehr die Eigenschaften des unendlichen Wesens als die Beweise für sein Dasein, und das ethische Problem suchte seinen Schwerpunkt ganz wo anders als innerhalb der drei Fragen der Willensfreiheit, des Sittengesetzes und des Verhältnisses von Staat und Kirche. Hier gibt Verweyen einen Ausschnitt aus seinen Studien und Forschungen, weit weniger ein Bild des wirklichen Lebens.

Der Abschnitt über die Patristik würde nach meinem Urteil besser ganz fehlen, mit Ausnahme der Würdigung Augustins. Der Zusammenhang der damaligen Probleme mit den späteren mittelalterlichen wird nicht klar. Aber auch das Schlußkapitel „Vom Mittelalter zur neuen Zeit“ ließ mich unbefriedigt, nicht bloß weil das Netz der verwickelten Übergangsfäden bei solchem Kurz- und Höhenblick fast zur Unkenntlichkeit vereinfacht wird, sondern weil ich über den philosophischen Aufbau dieser Zeiträume anders denke, was ich schon mehrmals ausführlich begründete. Aber trotz alledem begrüße ich Verweyens Buch. Es wird Klärung bringen.

2. Die wichtigsten Richtungen der Philosophie unserer Zeit werden kurz und lichtvoll, in klarer Sprache auch, dargestellt. Das Büchlein wird in den Kreisen, für die es bestimmt ist, zweifellos gut belehren und zum Nachdenken anregen. Verweyen legt nur dar und enthält sich der Kritik. Das war angesichts des Zwecks der Bücherei, deren 15. Band hier vorliegt, der beste Weg.

Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel). Von E. v. Aster. 8° (VI u. 638 S.) Berlin u. Leipzig 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger (W. de Gruyter & Co.). *M* 90.—; geb. *M* 100.—

Die Menge ähnlicher Werke beginnt zu ängstigen. Ihre Ausführlichkeit ermüdet. Man liest zu viel bekannte Dinge. Trotzdem möchten wir Asters Buch auch neben Cassirer nicht missen. Denn er sucht jede rein konstruktive Gestaltung der Stoffes zu meiden und baut das Bild der Entwicklung und des fertigen Gedankengehaltes aller Philosophen, die er zeichnet, aus ihren Schriften allein auf. Wo die Quellen klar und reichlich fließen, gelingt ihm deshalb die Darstellung am besten, so z. B. bei Descartes, Leibniz, Kant. Auch bei Spinozas Wahrheitstheorie, obwohl sich hier die unhaltbare Auffassung findet, daß die Ideen nach Spinoza Abbilder der Dinge sind. Dieser Gedanke lag dem Amsterdamer Philosophen fern, wie ich in meinem „Jungen De Spinoza“ nachwies. Im demnächst erscheinenden Spinoza-Jahrbuch und in den wertvollen Ausgaben Gebhardts offenbart sich Spinozas wahrer Lehrgehalt, der viele Aufstellungen

Asters wesentlich berichtigt. Bei aller Ausführlichkeit und tiefen Gelehrsamkeit vermißt man bei Aster nicht selten wichtige Einzelheiten der Erkenntnislehren. So wäre die an sich bewunderungswürdige Darstellung der Leibnizischen Gedanken durch Jansens Studie „Leibniz erkenntnistheoretischer Realist“ zu ergänzen. Ausgezeichnet ist bei Aster die Behandlung einiger vermittelnder Philosophen, z. B. Tschirnhaus und Crusius. Wertvoll ist in seiner bündigen Klarheit auch der Schlußabschnitt. Man ahnt die Vereinbarkeit mancher Gegensätze, die Zusammenhänge der alten und neuen Philosophie, die wunderbare Einheit des menschlichen Denkens in den Grundfragen.

3. Naturphilosophie.

De Natuurphilosophie en het Theïsme. Door Dr. H. W. Smit. 8° (171 S.) Goes 1917, Oosterbaan en Le Cointre.

Der evangelische Theologe H. W. van Der Vaart Smit untersucht in dieser Doktorarbeit die Beziehungen zwischen der neueren Naturphilosophie und der Gotteslehre. Es sind mehr Einzelbilder, die er entwirft, als ein Gesamtüberblick. Die Widerlegung, meist aus den Werkstätten der Neuscholastik und des Neuvitalismus geschickt zusammengetragen, bleibt nicht ohne Eindruck. Da aber der Verfasser leider nicht unmittelbar aus den Quellen der Patristik und der klassischen Scholastik schöpft, bleibt ihm die eigentliche Seinslehre der Schule fremd; so erklärt sich das sonderbare Mißverständnis, als ob in der „Philosophie der Römischen Kirche“ die geschöpflichen Ursachen nicht in genügende Abhängigkeit zu der ersten, zum Unendlichen, gebracht würden. Er meint, die reformierte gläubige Philosophie habe die übertriebene Überweltlichkeit Gottes zugunsten einer richtig verstandenen Immanenz entschieden. Aber gerade die neueren Untersuchungen über die „protestantische Scholastik“ des 17. Jahrhunderts zumal in Holland haben erwiesen, daß diese Schule sich ohne jede Originalität engstens anschließt an die zeitgenössische spanische Scholastik. Übrigens wird bei Smits Behandlung der theistischen Seinslehre im Anschluß an Lotze nicht ganz klar, ob er alle pantheistischen Klippen umschifft. Er will es tun, das ist zweifellos; das beweisen die letzten schönen Kapitel über die Ursachen- und Zweckauffassungen des Theismus. Ganz im Gegensatz zu der bei uns vielfach noch gebräuchlichen Unart, die Literatur, auch die grundlegende und maßgebende, wenn sie nicht zu bestimmten Kreisen gehört, zumal das katholische Schrifttum, geflissentlich zu übersehen, kennt und benutzt Smit bedeutende katholische Bücher.

4. Idee, Wesen und Form.

Das Absolute. Methode und Versuch einer Sinnerklärung des „Transzendentalen Ideals“. Von Josef Heiler. 8° (VIII u. 77 S.) München 1921, Ernst Reinhardt. *M* 11.05

Josef Heiler ist der Bruder des bekannten Religionshistorikers. In dieser philosophischen Untersuchung beweist er Gründlichkeit und Tiefe. Die Klarheit hält nicht immer gleichen Schritt.

Das Dasein des Absoluten kommt bei Heilers Arbeit nicht in Frage, nicht einmal die sachliche Wahrheit des Begriffs. Heiler will zunächst nur eine Sinnerklärung geben, die Urmeinung vom Ideal des Absoluten aufdecken. Aber eben die Voraussetzungen dieser Urmeinung, die Wege zu ihr, die Methode ihrer Erfassung, Wege im Sinne Husserls und Pfänders, sind auch im Abschnitt I, 3 und I, 4 nicht deutlich genug wahrnehmbar. Trotzdem bietet der positive Aufbau des Absoluten (S. 38 ff.) so gründliche und umfassende Untersuchungen, daß man sie als Einleitung zur Gotteslehre mit großem Nutzen studieren wird.

Form als Wesensausdruck. Von Joh. M. Verweyen. kl. 8° (74 S.) Prien 1921, Anthroposverlag. *M* 18.—; geb. *M* 22.—

Alle Essays dieses Büchleins lassen sich unter einem Gesichtspunkt zusammenfassen, und was hier über den Typus des Sonderbaren, über Macht und Recht, über Militarismus, über nationales und internationales Wesen, über den Ausgleich der Gegensätze im Verkehr, über den Krieg usw. gesagt wird, enthält des Anregenden und des allgemein Menschlichen genug. Aber gerade das, was der Titel verspricht, die Form als Ausdruck des Wesens, das einzig Neue, was man erwartet und was nach den vielversprechenden zwei ersten Abschnitten in Aussicht steht, wird nur in schwachen Umrissen sichtbar.

Manches Urteil, das den Widerspruch herausfordert, würde man freundlicher ansehen, wenn die Grundidee, aus der das Buch offenbar geboren wurde, die Beziehung der Form zum Wesen, der Ursprung von Formen aus dem Wesen, die Beherrschung des Wesens durch die Form bei allen Problemen, die zur Behandlung kommen, klar und scharf herausgearbeitet worden wäre. Die Umrißlinien bringen uns nur bekannte Bilder, wir hatten aber auf neue Gestalten gehofft.

Das Ideal im System der Kantischen Philosophie. Von Benzion Kellermann. 8° (VIII u. 422 S.) Berlin 1920, Schwetschke & Sohn.

Man denkt bei diesem Buch unwillkürlich an Nicht-Euklidische Geometrien. Auch die unwahrscheinlichsten Ergebnisse sind wundervoll folgerichtig aufgebaut aus Voraussetzungen, die auch nicht entfernt überzeugen. Das Verhältnis der Idee zum Ideal, die Einheit von Ideal und Hypothese werden aus den innersten Tiefen Kantischer Denkarbeit hervorgeholt, vielleicht auch im ursprünglichen Sinne des Königsbergers gedeutet — vielleicht — denn alle Interpretationskunst überwindet die Vieldeutigkeit wichtiger Grundfragen Kants das leidige „Vielleicht“ niemals —, selbst der Zweck des Buches wird zum Teil trotz seiner unklaren Dunkelheit erreicht: kann man doch wohl nicht bestreiten, daß der Kantische Begriff des Ideals nicht bloß Verstandeserzeugnisse erklärt und ordnet, sondern auch fruchtbare Gesichtspunkte bietet zu einer wissenschaftlichen Grundlegung der Ethik und Ästhetik; sobald man aber alle diese Spekulationen, wie es sein muß, in die Gesamtheit des Systems einfügt, scheitert jeder gute und kritische Wille zur Wahrheit an einer harten Tatsache, die alles Denken Kants in Frage stellt: diese Philosophie erklärt die Möglichkeit des Gegenstandes, wie er sich dem unmittelbaren, intuitiven Denken unwiderstehlich aufdrängt, in keiner Weise, und auch Kellermann

bringt keinerlei Lösung. Solange aber diese Möglichkeit im Dunkeln bleibt, hängt jeder Ansatz zum Philosophieren in der Luft.

Kulturfördernd und kulturaufbauend ist zunächst der Inhalt der Ideale; dieser Inhalt birgt Ewigkeitswerte, ist aber auch von zeitlichen Bestimmungen durchsetzt; nur wenn beide Teile zu einer vollkommenen Einheit verschmelzen, ist die Verwirklichung möglich und für die Menschheit wertvoll. Noch weit mehr zeitlich bedingt ist dagegen die Form, in der sich der Inhalt der Ideale darstellt. Aber auch da darf man nicht übersehen, daß gewisse Urzellen der Form auf überzeitliche Idealinhalte zurückgehen.

Und noch ein drittes muß hinzukommen: der Ursprung der Ideale. Ideale können nur verwirklicht werden, wenn ein reiner und beharrlicher Wille am Werk ist. In jedem Ideal liegt nun ein Sollen eingeschlossen, das den Willen zur Tat anspornt. Der Urquell dieses Sollens offenbart auch den Ursprung der Ideale, seinen näheren und seinen letzten Ursprung. Das Wesen, das in der Idee zusammengefaßt wird, trägt in sich eine innere Möglichkeit zur Vervollkommnung und eine Bewegung nach diesem Hochziel hin, einem an sich in der Unendlichkeit liegenden Hochziel, weil jede Endlichkeit einer Zunahme fähig ist. In eben diesem inneren Gesetz der Entwicklung liegt das „Sollen" eingeschlossen; es fließt also aus dem Wesen der Idee selbst, als seinem näheren Ursprung. Damit ist aber das Sollen nicht erklärt, sondern nur in Beziehung zum Wesen gebracht; erst wenn das Wesen aller Ideen auf die Idee des höchsten Gutes als Einheit zurückgeführt wird — auf den letzten Ursprung — fühlt sich der vernünftige Wille zu einer Verwirklichung des Ideals verpflichtet und zu seiner beharrlichen Auswirkung befähigt. Zu diesem ganzen Prozeß braucht man aber die Kantische Konstruktion des Ideals nicht. Denn die zwei Hauptgrundlagen, die höchste Einheit, aus der alle Ideale ausströmen und in die sie einmünden, und die endlose Aufwärtsbewegung des Ideals, findet man weit besser abseits von allen Gedankengängen Kants.

Damit ist meine Stellung zu Kellermanns Buch gekennzeichnet.

Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Ein philosophisches Programm. Von Dr. Jos. Geyser. 8° (IV u. 52 S.) Freiburg 1921, Herder. *M* 7.— und Zuschlag.

Geyser geht von der Grundtatsache, dem Bewußtsein eines „Etwas", aus, schaut dann unmittelbar die Mannigfaltigkeit dieses „Etwas" und die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsarten, unterscheidet zwischen dem „Sosein" jedes dieser „Etwas" und dem abstraktesten „Urstoff" (= nicht Nichts), aus dem alles Sosein (Form, εἶδος) wird, und gelangt so auf einem ganz kurzen und klaren Weg zur Überzeugung, daß die Erkenntnis der Formen in sich, in ihrer Beziehung zueinander, in ihrem Aufbau aufeinander, in ihrer Abteilung auseinander den ganzen Gegenstand der Philosophie bilden und ihre vollkommene Einheit sichern. Es sind altbewährte Gedanken und schöpferische Lichtblicke, scharfe Zergliederungen und fruchtbare Anregungen zu einer neuen Art der systematischen Darstellung, zu einem Gesamtbau der Philosphie also, der Altes und Neues sehr glücklich verbindet.

5. Logik und Erkenntnislehre.

Gegenstandslogik und Denklogik. Vorschlag zu einer Neugestaltung der Logik. Von Dr. Martin Honecker. 8° (VIII u. 127 S.) Berlin 1921, Dümmler. *M* 17.50

Ich möchte das schöne Büchlein nicht eigentlich besprechen, denn es enthält viele Gedanken, die man sich erst jahrelang durch den Kopf gehen lassen muß, bevor man sie richtig wertet; wohl aber soll die Studie allen Fachgenossen warm empfohlen werden. Schon die kenntnisreiche Auseinandersetzung mit den logischen Lehrmeinungen ist wertvoll. Sodann ergänzt Honecker sehr glücklich die eben besprochene Schrift Geysers nach der methodischen Seite. Der Grundgedanke aber, daß die Denklehre (eigentliche Logik) nur die allgemeinen gegenständlichen Gesetzmäßigkeiten unter Berücksichtigung des Erkenntniszweckes betrachtet, führt von selbst zur Erkenntnis, daß gewisse Gebiete, die meist vermischt mit jener formalen Logik zur Behandlung kamen, also alles, was sich auf den Sachverhalt der Gegenstände bezieht, so z. B. in den Urteilstheorien, in der Beziehungslehre, so die Transzendentalien (res, ens, aliquid, unum), zu einer eigenen logischen Gegenstandslehre zusammengefaßt werden müssen, die an sich keine Berührungen mit der Psychologie hat, aber dennoch „logisch" ist, weil jedes Denken und jedes Erkennen einen Gegenstand voraussetzt und dessen Eigenschaften irgendwie berücksichtigen muß.

Um aber Honeckers Gedankengang und seine Ergebnisse voll zu würdigen, muß man seine Schrift genau studieren.

Die Antinomie im Problem der Gültigkeit. Eine kritische Voruntersuchung zur Erkenntnistheorie. Von Paul Hofmann. 8° (VIII u. 77 S.) Berlin u. Leipzig 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. Geh. *M* 8.—

Ich kann mich nicht erinnern, je eine Studie gelesen zu haben, in der scharfsinniger und gründlicher der Beweis erbracht worden wäre, daß die Urelemente unseres Wahrheitsbewußtseins unbeweisbar sind, daß wir die Fähigkeit unserer Vernunft, die Wahrheit zu erkennen, nicht erschließen können. Der Verfasser faßt allerdings das Problem ganz anders. Er untersucht, ob absolute Wahrheit und ihre Erkenntnis (in idealistischer und realistischer Form) möglich ist, oder ob die Verteidiger einer bloß relativen Wahrheit recht haben. Sein Ergebnis ist skeptisch: Beide Teile haben von ihrem Standpunkt aus recht und sind unwiderleglich. Hofmann sucht das auch zu begründen. Den Grundunterschied beider Richtungen sieht er ganz richtig in der verschieden gefaßten Relation zwischen Bewußtsein und Dasein. In diesen beiden Begriffen entdeckt er nun, sobald sie miteinander in Beziehung gebracht werden, einen in den notwendigen Gesetzen unseres Denkens begründeten unlösbaren Widerspruch. Hofmann übersieht eben, daß das Bewußtsein der bloßen Möglichkeit eine gleich starke Tatsache ist und eine nicht minder bewährte, der schärfsten Reflexion zugängliche Gültigkeit aufweist wie das Bewußtsein der Existenz, und daß das unmittelbare Existenzbewußtsein zum Unbegriff wird, wenn es nicht durch das Bewußtsein der Existenzmöglichkeit gestützt wird. Er wäre vielleicht in diesen Fehler nicht verfallen, wenn er die

besten Arbeiten über den kritischen Realismus gewürdigt hätte. Die pseudo-realistischen Erkenntnistheorien, auf die er ausschließlich Bezug nimmt, führen allerdings zum Relativismus und (!) Idealismus (vgl. Nr. 4 und 7).

Wie alle Werke Hofmanns ist auch dieses gut und klar geschrieben und geht in die Tiefe.

6. Grenzgebiete.

Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit. Mit besonderer Berücksichtigung Gertrud der Großen von Helfta. Von Willy Müller-Reif. 8° (58 S.) Berlin 1921, Dümmler. Geh. *M* 12.50

Gesund und klar ist die Methode, mit der Müller-Reif an die Zergliederung mystischer Erfahrungen herantritt. Und das will heute viel sagen. Er weiß echte und krankhafte Mystik wohl zu sondern und die wahre Mystik auf den Höhen des religiösen Lebens unterzubringen. Er forscht aber auch nach den allgemeinen seelischen Grundlagen mystischer Erlebnisse und nach gewissen immer wiederkehrenden Vorbedingungen und Eindrücken. Ja, dieses Grenzgebiet der Psychologie und der mystischen Dogmatik bildet den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung und berechtigt uns denn auch zu einer Besprechung in einem philosophischen Umbild.

So richtig es auch ist, daß viele Bekehrungen mit einer himmlischen Erscheinung beginnen, so darf man doch nicht diesen Typus verallgemeinern. Justinus Martyr, Hieronymus, Augustinus, Bernhard, Franz Xaver, unzählige andere gingen einen andern Weg. Es gibt viele, ganz wesentlich voneinander verschiedene Bekehrungstypen. Müller-Reif zeichnet nur einen einzigen, und dazu, wie mir scheint, einen seltenen, abseits liegenden. Denn die Bekehrungserscheinung Gertrud der Großen hat eine eigenartige, merkwürdig abgetönte Färbung und weist nach meinem Urteil unmystische, weil phantastische Züge auf. Echte Mystik und Phantastik schließen sich aus wie Feuer und Wasser. Aber dieses Einzelbild ist sehr gut aufgenommen und regt zu ähnlichen Forschungen an.

Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel. Von Daniel Feuling O. S. B. Zweite Auflage. 8° (62 S.) Beuron 1921, Verlag der Beuroner Kunstschule.

Die kleine Schrift von P. Daniel Feuling rechtfertigt vollauf ihre große Beliebtheit in gebildeten Kreisen, die so rasch eine zweite Auflage auf den Plan rief. Sie ist unter den bündigen Untersuchungen auf diesem Gebiete die beste, die ich kenne: dogmatisch tief begründet, in den apologetischen Forderungen maßvoll; sie steigt furchtlos, liebevoll, aufrichtig zu den *wahren* seelischen Schwierigkeiten herab — wegen dieses psychologischen Einschlags behandeln wir sie hier —; sie gibt klare Lösungen, macht aber vor dem Unlösbaren halt. So hat sie denn manchem Suchenden bereits Frieden und Sicherheit gebracht. Sehr wohltuend berührt die starke Betonung des Gnadengeheimnisses bei dem Entstehen des Glaubensaktes und der Glaubenszusammenhänge bei Überwindung der Schwierigkeiten; die Rolle der Demut und Ehrfurcht ist trefflich ausgearbeitet, nach echt wissenschaftlicher Methode wird der Weg gebahnt zur Aufhellung der Glaubenszweifel. Auch die Schreibweise ist klar und schön. Jeder Gebildete sollte das schöne Büchlein besitzen.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S J.

Umschau.

Darwins religiöse Entwicklung [1].

In seiner letzten Rektoratsrede vom 11. Mai 1921 hat der um die christliche Philosophie und Pädagogik hochverdiente Prof. Stölzle († 23. Juli 1921) Darwins Stellung zum Gottesglauben behandelt. Während die einen Darwin als Zeugen für den Theismus anführen, nehmen andere ihn für den Atheismus und Monismus in Anspruch, und eine dritte Gruppe zählt ihn unter die Agnostiker. Diese Widersprüche löst Stölzle an der Hand der religiösen Entwicklung des Alten von Down. Es ist eine in historischer Beziehung ganz unparteiische Studie, die uns hier geboten wird; sie ist zugleich psychologisch wertvoll für das Verständnis des Charakters Darwins; sie besitzt endlich einen nicht zu unterschätzenden apologetischen Wert, indem an Darwins religiösen Irrungen die Scheingründe beleuchtet werden, durch die so mancher moderne Naturforscher seinen Gottesglauben verlor.

Daß Darwin in der ersten Periode seines Lebens zum Theismus sich bekannte, steht außer Zweifel. Jedenfalls reicht dieselbe bis zum Jahre 1859, wo er sein Werk über „Die Entstehung der Arten" mit den Worten schloß: „Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht hat und daß, während unser Planet den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfang sich eine endlose Reihe immer schönerer und vollkommenerer Wesen entwickelt hat und noch entwickelt." Damit stimmen, wie Stölzle zeigt, auch die andern Selbstzeugnisse Darwins aus jener Periode überein. Sogar noch 1873 erklärte er in einem Briefe an einen holländischen Studenten den Schluß aus der wunderbaren Ordnung des Weltalls auf eine intelligente Ursache als eine Hauptstütze für die Annahme des Daseins Gottes. Die Sonne war noch einmal durch die Wolken des Zweifels gebrochen, die nach 1859 am geistigen Horizonte Darwins emporzogen. Zwei Hauptbeweise waren es, die ihn in seiner ersten Periode zur Anerkennung eines persönlichen Gottes bewogen hatten: vor allem der Vernunftschluß aus der Zweckmäßigkeit in der Welt auf eine zwecksetzende Intelligenz, und an zweiter Stelle das Gefühl der Bewunderung für Gottes Größe, das ihn bei Beobachtung großartiger Natur-

---

[1] Charles Darwins Stellung zum Gottesglauben. Rektoratsrede, gehalten am 339. Stiftungsfeste der Universität Würzburg. Von Dr. Rem. Stölzle. Mit einem Bildnis des Verfassers. 8° (34 S.) Philosophische Zeitfragen. Leipzig 1922, Felix Meiner.

szenen überwältigte. Wie kam es denn, daß Darwin später diese Beweise nicht mehr gelten ließ?

Zuerst begann der aus dem Gefühl der Gottesnähe geschöpfte Beweisgrund zu wanken, weil ja nicht alle Menschen dieselbe innere Überzeugung von der Existenz Gottes hätten. Auch ihm selber fehle jetzt die frühere erhabene Stimmung beim Anblick der herrlichsten Naturerscheinungen. Er komme sich vor wie ein Mensch, der farbenblind geworden sei. Aber Darwin würde wohl sein früheres Gottesgefühl — das übrigens für uns als „Gottesbeweis“ kaum in Betracht kommen kann — nicht so gründlich eingebüßt haben, wenn nicht in seinem Verstande die Zweifel über den Wert des teleologischen Vernunftbeweises sich immer mehr verdichtet hätten. Diese Zweifel hatten ihre Hauptquelle darin, daß er sich nach 1859 daran gewöhnte, die ganze Natur nur noch durch die gefärbte Brille seiner Zuchtwahltheorie anzusehen, welche die Zwecke in der Organismenwelt ohne zwecksetzende Intelligenz erklären wollte; so schien es ihm immer „klarer“ zu werden, daß das von ihm entdeckte Gesetz der Auslese eine in der Natur waltende höhere Weisheit überflüssig mache, und so wurde Darwin selber das erste Opfer der darwinistischen Zufallstheorie. Dies konnte um so leichter geschehen, da ihm, wie Stölzle an einer Reihe seiner Bedenken gegen die theistische Weltanschauung zeigt, tieferes naturphilosophisches Denken fremd war. Das ganze Universum vermochte er sich auch später noch nur als ein Produkt vorausbestimmter Naturgesetze zu erklären, die Einzelheiten des Naturgeschehens dagegen nicht. Dies schien ihm ein unlösbarer Widerspruch, weil er die von Gott gegebenen Naturgesetze nicht durch selbsteigene Wechselwirkung der natürlichen Faktoren sich betätigen ließ. Und so verzweifelte er schließlich an der Möglichkeit der Gotteserkenntnis aus der Natur.

„Atheist“ wollte Darwin jedoch nicht sein. Als im September 1881 Aveling mit dem bekannten Materialisten Ludwig Büchner dem Alten von Down einen Besuch machte, antworteten sie ihm auf seine Frage, weshalb sie sich Atheisten nannten: weil das Dasein Gottes für sie nicht beweisbar sei. Darauf habe Darwin erwidert: „Ich denke wie Sie, aber ich würde das Wort Agnostiker dem Worte Atheist vorziehen.“ Dann sei aber, so meinte Aveling, der Agnostiker doch nur ein „salonfähiger Atheist“, und daraufhin erklärten die beiden Atheisten Darwin für ihren Bundesgenossen und Haeckel sogar zu den seinigen als „Monisten“. Francis Darwin widersprach jedoch dieser Auffassung und nahm für seinen Vater die Bezeichnung „Agnostiker“ in Anspruch. Das war in der Tat Darwins Standpunkt — unterbrochen von nur wenigen Lichtblicken — in den letzten Jahrzehnten seines Lebens, wie aus den von Stölzle erbrachten Belegen hervorgeht. In der 1876 niedergeschriebenen Skizze seiner religiösen Anschauungen sagt Darwin: „Das Geheimnis des Anfangs aller Dinge ist für uns unlösbar, und ich für meinen Teil muß mich bescheiden, ein Agnostiker zu bleiben.“ Dagegen weist er die Zumutung, ein Gottesleugner zu sein, entschieden von sich, wenn er 1879 schreibt: „In den äußersten Zuständen des Schwankens bin ich niemals Atheist in dem Sinne gewesen, daß ich die Existenz Gottes geleugnet

hätte.“ Darwin glaubt, das Dasein Gottes nicht mehr bejahen zu können wie früher, aber er verneint es auch nicht, sondern verharrt in der Haltung des Skeptikers; er will also neutral bleiben gegenüber der Annahme eines persönlichen Gottes. Mit Recht bemerkt dazu Stölzle: „Darwins Beispiel beweist, daß Gott gegenüber Neutralität unmöglich ist.“ Der Agnostizismus Darwins führt folgerichtig zum Atheismus. Denn durch sein Prinzip der natürlichen Zuchtwahl wollte Darwin einen intelligenten Urheber für die Zweckmäßigkeit in der Natur entbehrlich machen; der persönliche Gott war hierdurch abgesetzt worden, weil er nichts mehr zu tun hatte. An seine Absetzungserklärung durch den Darwinismus mußte aber folgerichtig die Erklärung seiner Nichtexistenz durch den Atheismus und Haeckelismus sich anschließen. Darwin selbst hat diese Folgerung nicht gezogen, sein besseres Ich sträubte sich dagegen; aber viele Tausende anderer haben sie gezogen und sind so durch Darwin nicht Agnostiker sondern Atheisten geworden. Möge Stölzles vortreffliche historisch-psychologische Schilderung des religiösen Entwicklungsgangs Darwins vielen zur Lehre dienen.

Erich Wasmann S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Die Fioretti



oder Blümlein des hl. Franziskus

Freiburg Herder

Die Fioretti oder Blümlein des hl. Franziskus

Auf Grund lateinischer und italienischer Texte
herausgegeben von

Dr. Hanns Schönhöffer

Mit einem Titelbild. (Blütenranken um das Leben des hl. Franziskus von Assisi und seiner ersten Ordensbrüder. I.) 12° (X u. 146 S.) Geb. M 18.—

Als weitere Bändchen der Reihe „Blütenranken um das Leben des hl. Franz von Assisi und seiner ersten Ordensbrüder“ sind in Aussicht genommen:

Speculum Perfectionis od. Spiegel d. Vollkommenheit des sel. Franziskus.
Betrachtungen der Wundmale, Leben verschiedener der ersten Ordens-
brüder und Kapitel aus den „Actus B. Francisci“.

Aus den Urteilen:

„. . . Die Herausgabe der berühmten Fioretti des hl. Franziskus in neuer Übersetzung ist mit großer Freude zu begrüßen. . . Jeder, der den Patriarchen der Armut liebt, kann sich in den Zauber der franziskanischen Einfalt und Gottesliebe versenken. . . Die Übertragung ist mit wissenschaftlicher Genauigkeit den verschiedenen Ausgaben gefolgt und hat nichts eingebüßt von der kindlich einfachen Sprache der Originale. Wer das vornehm ausgestattete Büchlein liest, wird es mit neuer Begeisterung und Verehrung für den seraphischen Heiligen aus der Hand legen.“ (Clara Commer, Graz.)

„Nach den vielen mehr oder minder kostspieligen und zum Teil poetisch willkürlichen Fioretti-Ausgaben dieses Jahrhunderts endlich eine auf streng wissenschaftlicher Grundlage in handlichem Taschenformat! Wohlfeil und in jeder Hinsicht geschmackvoll, daher wahrhaft volkstümlich zugleich, empfiehlt sich das schmucke Bändchen allen Freunden erlesener Literatur, die Ewigkeitswert besitzt.“ (Universitäts-Professor Dr. Wilhelm Kosch, Ebelsberg.)

„Obgleich sich Meister der Schlichtheit wie Ozanam und Kaulen schon zu Anfang des vorigen Jahrhunderts durch die Bearbeitung der Fioretti unsterbliches Verdienst erworben, ist doch auch diese neue Arbeit in ihrer treuherzigen und einfachen Exaktheit ein Schatz. . . Die Wiederbelebung des aus Gottesliebe erwachsenen Buches bedeutet für unsere zerrissene und herabgekommene Zeit eine hervorragende Tat.“
(M. Herbert, Regensburg.)

„. . . Das Buch pocht nicht mit sittlichen Forderungen laut an die Seelenpforten des modernen Menschen, es will aber auch nicht nur ästhetischen Genüssen dienen; die Blümlein hauchen einen Duft aus und strahlen Farben in unser Auge, die, vereint, uns mit geheimnisvoller Macht in die Welt des heiligen Franz hineinziehen und uns, halb bewußt, halb unbewußt, in dieser Welt göttlich erhabener Torheit leben lassen. Je tiefer wir uns in diesen heiligen Bezirk eingewöhnen, desto mehr nimmt unsere Seele von ihrer weltbezwingenden und trostreichen Kraft in sich auf. Unsere Seele wird ein Stück Franziskusseele zu ihrem eigenen Glück und zur Stütze der unter der Not der Zeit leidenden Menschen unserer Umgebung." (Wilh. Wiesebach S. J., Frankfurt a. M.)

„. . . Jedes unbefangene Denken muß im Wandeln durch diesen Blumengarten tiefe innige Freude empfinden. . . Ich möchte das Buch allen denen empfehlen, die eine Arznei für den müden Geist brauchen, eine Rast für die gehetzten Gedanken. Tretet ein in dieses Blumengärtlein, laßt Kritik und Seziermesser draußen, saugt den Duft der göttlichen Liebe, der heiligen Demut und Armut, der Aufopferung in eure Sinne auf und erquickt euch an der Harmonie der Farben und Töne, die euch aus den einzelnen Legenden entgegenstrahlen. Wer sie so nimmt und ein Kind wird vor seinem Gott, wird Gesundung und Stärkung aus den ‚Fioretti' schöpfen, ganz gleich, welcher Konfession er angehört. . ." (Hedwig von Redern, Berlin-Steglitz.)

„. . . Hat man das Buch begonnen, mag man es sobald nicht wieder hinlegen, so wahrhaftig und unmittelbar spricht es das Seelische in uns an, verbindet sich ihm in unvergeßlicher Weise. Die Gestalt des Heiligen und seiner hervorragendsten Jünger wächst einem aus dem schlichten, warmen Vortrag entgegen mit Segensfülle der Erkenntnis in den leuchtenden Händen. Und man begreift das Dantewort (s. Einführung) vom Heiligen von Assisi als der Sonne, von Assisi selbst als dem Orient, dem Sonnenaufgang. Als besonders dankenswert empfinde ich die zahlreichen, sorgsamst abgewogenen ‚Anmerkungen und Erläuterungen' am Schlusse des schön ausgestatteten Bändchens." (E. M. Hamann, Scheinfeld.)

„. . . Hanns Schönhöffer hat mit viel Fleiß und Geschick die lieblichen Franziskusblümlein dem heutigen Menschen zum Strauß gebunden. Seine Übersetzung gibt die naive und bestrickende Einfalt der alten Erzählungen bezaubernd wieder. Und wer einmal aus dem betäubenden Lärm der heutigen Welt in die Stille des wahren Gottesfriedens flüchten und sein Herz dort ausruhen lassen will, der pflücke die ‚Blümlein' des hl. Franz in beschaulicher Lesung. . ."

(Universitäts-Professor Dr. G. Wunderle, Würzburg.)

„... Es ist ein Hauptverdienst des Herausgebers Hanns Schönhöffer, daß er die Stileigentümlichkeiten und überhaupt die Kunstform des franziskanischen Legendenkranzes in seiner Übersetzung wunderbar zum Ausdruck bringt, so daß wir den Zyklus und seine Teile stets als eine überwältigende geistige und formale Einheit empfinden. Wie in den tief religiösen und naiv einfachen Geist der Franziskus-Familie und ihr unvergängliches Ethos, so ist er auch, überall auf den Handschriften fußend und streng philologisch vorgehend, zu tiefst in die Formenwelt der Geschichten und religiösen Anekdoten eingedrungen. Das entzückende Kleid, das der Herdersche Verlag diesem Kleinod einer ‚immerwährenden' Erbauungsliteratur, das zugleich ein Meisterwerk der Poesie ist, gegeben hat, vermag das Seinige dazu beizutragen, für das wunderschöne Büchlein auch in den Kreisen der mehr ästhetisch als religiös Interessierten eindringlich zu werben." (Dr. Oskar Katann, Wien.)

„... Durch Schönhöffers Arbeit sind alle bisherigen deutschen Bearbeitungen der Fioretti überholt. Zunächst was die textkritische Korrektheit angeht: die mir bekannten Übertragungen beruhen ausschließlich auf der einen oder andern Handschrift bzw. Originalversion; Schönhöffer dagegen hat es verstanden, unter Benutzung und Vergleich aller vorhandenen authentischen Lesarten einen Text herzustellen, der, soweit ich beurteilen kann, auf möglichste Treue Anspruch machen darf. Dann aber will mir scheinen, daß seine Übersetzung dem Inhalt, dem Sinn, der Stimmung und wohl auch der Form nach viel mehr dem Originale sich nähert als die bisherigen Versuche.... Vor allem habe ich das Empfinden, als ob Schönhöffer der naiven, schlichten Innigkeit der Sprache des italienischen 13. Jahrhunderts vorzüglich gerecht geworden wäre ..." (Pfarrer Johannes Mumbauer, Piesport.)

„... Bemerkenswert ist die Text-Kritik dieser neuen Ausgabe, die auf die Originale zurückgeht und mit seichtem Drum und Dran einmal gründlich aufräumt. Der Verlag hat sein übriges getan, dem Bändchen ein liebenswürdiges Gewand zu geben. Und so dürfte gerade diese neue Herder-Ausgabe ihren guten Weg machen. Um die Ursprünglichkeit zu wahren, wurde die naive, etwas breitangelegte Erzählungsform der alten lateinischen und italienischen Texte beibehalten. ..."

(Germania, Berlin 1921, Nr. 630 [Heinrich Zerkaulen].)



